بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

احمد من بيده الفرض والبسط والقبض من حكم بالعدل وتفادى الفصل
بالفضل حمد شاكر معروفه ولعرفه ولطفه وتوفيقه ومجده منه خير الآل
الموقوفة وآله على حسب الرعاية في موقف الفهم والمعروف
اما بعد فقد وقفت على مسألة في الوقف قد اختلف
فيها حكم عالمين من اصحابنا المعاصرين فامليت فيها اذ دعيت على شغل من
البال واختلال من الحال ما تتضح فيه المدارك لتلك المدارك والله
المستعان وصورة السؤال ان رجلا من الراغبين في الخيرات عزم
على انشاء مدرسة يسكنها طلبة العلوم الدينية وكان له في تلك البلد
ولواحقها املاك عديدة وكانت تلك الاملاك موجرة زمانا فعزم
ان يقف ما كانها ليصرف منافعها الحاصلة في بناء تلك المدرسة وتعميرها
وفيما يحتاج اليه ساكنوها من دهن سراج ونحوه ثم شرع في البناء وعين

الرجل

الرجل المستأجر للاملاك ان يصرف اجرتها في بناء تلك المدرسة
فاخذ المستاجر المذكور في البناء وصرف اجرة الاملاك في ما يحتاج اليه
التعمير من اجرة العملة وساير الضروريات بنحو ما امره المالك وفي
تلك الحال وقف المالك تلك الاملاك على تلك الجهة المخصوصة
قبل انقضاء مدة اجارة ذلك المستاجر وشرط في ضمن عقد الوقف
التولية لنفسه ما دام الحيوة ولبعده لآخر وهكذا ثم مات الواقف
بعد ذلك بمدة قبل ان يتم المدرسة على ما ينبغي ويريد وقبل انقضاء
مدة الاجارة فهل الاملاك المذكورة محكوم بوقفيتها عملا بمقتضى العقد
ام لا يصح ميراثا نظرا الى عدم تحقق الاقباض والقبض الجواب هذا
الوقف صحيح لا نعم لا اختيار القول الى اصلاح الحلبي من عدم اشتراط
القبض في الوقف العام ولا وفاقا للرأي ابن حمزة في اطلاقه عدم
الاشتراط في صورة ما اذا جعل التولية لنفسه وان لم نقل بهما كليهما
عندي الحكم بصحة ذلك الوقف وفقا ووفاقا مع المحققين من الاصحاب في
الحكم بتحقق القبض ووجوده في هذا الوقف وكونه مما لا يرد
للاستيجار وكونه في قبض المستاجر كاف من القبض وما قد وجد في كلام
الواحد منهم من كون الاجارة مانعة من القبض انما ... فيما نحن فيه

ومقصود به نوع آخر غير نوع القضية المسؤول عنها لاردا دمورد
النزاع فيه والجواب عنه وتفصيل هذه الجملة كلها أن القبض من الأحكام
الوضعية فهو سبب للبراءة من ضمان المهر والمبيع وجواز بيعه عند المانع منه قبله وشرط
اللزوم أو الصحة في الهبة والوقف ومانع من الفسخ بتأخير الثمن بعد الثلاثة إلى غير ذلك
مما يعسر ضبطه وعبارات اللغويين قاصرة عن بيانه ولم يوقف من الشرع على ما يمكن
استفادته منه غير روايتين موردهما المنقولات ولا ريب أنه في غير ما ينقل
ويحول عبارة عن التخلية كما نص عليه المحققون من الأصحاب كالشيخ وابن البراج وابن
حمزة وابن إدريس وابن زهرة والفاضلين والشهيدين وغيرهم وفي الغنية والتنقيح
دعوى الإجماع عليه بل نقل في المسالك والشرح الكبير لسيدنا الأستاذ الاتفاق بل عن
الأصحاب من يرى التخلية قبضا في المنقول وغيره وما نعلم من الفقهاء أحدا اشترط
الضمان في المقبوض قبل بيعه واصل فيه على تجديد الإذن في القبض ولا اسقط
على الفسخ ولا المنع من البيع قبله ولا علق وجوب التمكين عليه للدعلى مضى زمان
يمكن ذلك فيه وقد أطلق الأصحاب كما حكاه في الروضة الحكم فيما إذا وهب الولي
ما في يده الصبي لعدم الافتقار إلى تجديد القبض وكذلك أفتى المحققون
منهم فيما إذا كان الرهن بيد المرتهن بناء على اشتراط القبض فيه واستمر
في ذلك كله أن الاستيلاء على المالك فقد قطع ما كان له من الاستيلاء ع

قبل

قبل ذلك وصيره لغيره وان تخلف كيفيته الاستيلاء في المنقول وغيره فالأمر عليها
ومن الأصحاب من فصل في الرهن والهبة بين كونه في يد المرتهن والمتهب بإذن أو
غصبا ولو فهم أنه لا بد للقبض من شيء مما ذكرناه من القطع والاستيلاء على الـ
ولا الفاعل عن دفع للغصب لأن النقل إليه لا يعلل إلا بأن تفريغ تلك اليد عنه
فانقلب شيء فيه نعم لو كانت العين في يد المالك فقبضها المرتهن أو المتهب بدون إذن
لم يكن للإذن في الحكم بصحة رفع اليد لحق المالك من سلطان الفسخ وليس
كذلك لوجود المانع هنا وانتفائه هناك بتقرير المالك لما فيه ذلك من
الإقدام منه على سقوط حقه باختياره ومن هنا حكم الشيخ في ط فيما إذا دفع المشتري
الثمن إلى البائع إذا كان غير مجبر بصحة القبض مطلقا كما لو أذن إذا كان
ولم يدفعه فإن القبض لا يصح بدون إذن البائع وللبائع مطالبته برد المبيع
إلى يده مع عدمها لأنه لم يجز التحصيل والتوثق به لما أن يستوفي الثمن فالوقف
في مثلنا الإذن مخصوص لأن المفروض كونه في يد المتولي الشرعي وبعض
ما كان في حجره فإنه إلى الناظر فيها أو الحاكم أو القيم المنصوب من
قبل الواقف لقبضه يعني قبضه هنا ما تقدم سابقا في الشرح بيد
والقطع الاستيلاء على المتقدم فيهما باذه العرف فما نقلنا في المصابيح
على أن القبض في غير المنقول هو التخلية ورفع يد لقبض له حقه

فالقبض فيها متحقق وثانيا فلان الاجماع ممن ذكرنا وغيرهم ممن لم نذكر وان
كانوا ينقلونه في غير الوقف الا ان القول بعدم الفصل بين الوقف
وغيره معلوم فان كنت ممن يرى حجية الاجماع المحكي كما نرى والا سقطت
عنك كلفة مؤنة اثباتنا بالقبض من اصله الا لدليل ظاهر على اشتراط القبض
في الوقف العام بغير الاجماعات المنقولة فان كانت حجة في اشتراطه كانت
حجة في وقوعه فان قلت انما استندنا في الاشتراط الى المحكي في الاجماع لتواتره
قلنا التواتر حاصل في وقوعه ايضا بل الا نقول للاجماع على شرطية القبض
بهم الا نقول له على كونه عبارة عن التخلية فهذا جاءت كلماتهم مفسرا له كلهم
نعم خرج شيخنا الشهيد في المسالك فيما لو كان ببلد اخرى الى اعتبار
مضي زمان المبيع لبعيد جدا يحتمل بدل العرف على عدم قبضه بالتخلية
كما لو كان ببلد اخرى الى اعتبار مضي زمان يمكن فيه وصول المشتري
اليه او وكيله ولكن ليس هذا في شيء مما نحن فيه لكون المفروض ان الوقف
ربما وقف في موضع واحد ولو قطعنا النظر عن حجية الاجماع المحكي قلنا
قد علمت فقد النص من الشرع على ما يصلح لتفسير القبض فتعين الرجوع
الى العرف كما هو الضابط في مثله ولا ريب لك في حكمهم بتحققه بغيره
ونقل الاجماع فيه من اهل العرف محقق يكفي قبول قول لغوي واحد في

معنى

معنى كلمة ورد اقوال اولئك الثقات المحصلين الورعين مع
دعواهم الاجماع وهل تفسير اهل اللغة الا في تتبع المحاورات وموارد
الاستعمالات بل كان الرجل منهم يكتفي فيما حكي عنه بهذا وفهم بانت به
المفرد والاستعمال الواحد ثم لا يذهب عليك كون المفروض ان بناء
الواقف ان يصرف المنافع في البناء ولو ابعه مطلقا للاجرة المستحقة
وحدها فكان على الباب تنقيح التفويض للمستاجر هل كان على الاجرة التي
تحسب او مطلقا اذ المفروض كون المستاجر قد شمر بتقرير الواقف على التعمير بعد
الوقف والتولية في صرف المنافع على الجهة حكم للاذن للموقوف عليه والمنهب
في استيفائها والاذن في الاستيفاء بناء على ان القبض شرط اللزوم لا الصحة
على الصحيح لتعريف المتصرف صريحا بكل ما قاله الامين مال المالك السابق وهل القبض
الا القبض من غير التصرف والتعريف بين التصرف قبض وزيادة ولو احتملنا
في قبض بعض العين جواز الرجوع في الكل او الباقي منها كان لنا القطع
فيها كيف على عدم الجواز لان المفروض كون الموهوب هو العين لا النماء
وقد جعلنا الاذن في استيفائه تعريفا في العين وفرضنا التصرف قبضا
فالمقبوض جميع العين لا البعض وايضا فان ما عدا المباحات الشرعية كما
البحر وكذا والبر لا يعقل كونه بلا يد عليه والوقف وان قلنا في نظيره قد

رفع اليد الثابتة فدعوى كونه غير مقبوض تستلزم كونه بلا يد عليه شرعا
وقد فرض بطلانه وانما جعلنا الاجارة غير منافية للقبض لان الاقباض
لا يزيد على تسليط الواقف للقابض عليه ورفع اليد عنه فالقبض استقلال
اليد على العين اذ لو فرض المنتفع ولا موجره كان الموجر هو الداخل
فتقدم بينة الاخر بناء على المشهور لانه الخارج الا ان الذي كان المدعي هو المستاجر
لان في ذلك انكار ليد الموجر وهو خلاف ما فرضناه لان المفروض كون المستاجر
غير منكر لها فتكون يده يد الموجر كالمرتهن والوكيل والودعي والمستعير مع الاقرار
منهم بذلك ولو عجز المدعي فانحصر فيه عن البينة كان اليمين على الموجر لانه
المنكر ولولا اليد لم يكن منكرا لكون العين ح في يد ثالث فيحلفان لبينته
ومن اقامها فهي له فان اقاما كل بينة كانت العين بينهما بالسوية وكذا
ان عجز كل عن البينة غير ان الاقسام هنا بعد التحالف ثم ولو اقر الموجر
لاحد بالعين كان لاقراره المقبول دون اقرار المستاجر ما لم ينكر التلقي
من الموجر ويتوضح ذلك في الغصب فانه الاستقلال باثبات اليد
على حق الغير بغير حق فلو كانت للاجرة ما لغوا في الدست لدل باثبات اليد
لا يمتنع غصب العين مسلوبة المنفعة وهو خلاف الضرورة وبالجملة فلثبوت
اللوازم دليل على ثبوت ملزوماتها وفي استقرار لوازم اليد في الفقه علم ان

اليد

علم ان اليد هنا ثابتة شرعا ولا ينافيها دعوى اخرى كالعادية او المترتبة على يد
المالك كالعادية وظهور هذا المعنى يغني عن تقريره وتحريره واذا كانت اليد حاصلة
كان القبض تحصيلا للحاصل وهو محال فان قلت من شرط الوقف كالبيع امكان
التسليم وتسليم المستاجر في البيع ممكن لجواز بيعه وهبته واصل الموقوف لتسلط عليه
غير ممتنع بخلاف الوقف فان باب التصرف فيه مسدود فما اراد باقباضه وقبضه
قلت ليس المناط في امكان تسليم المبيع هنا كون ايقاعه عن المشتري ممكنا لان امكان
النقل عن المشتري ان كان بعد انقضاء الاجارة خرج عن مورد البحث وان كان قبله
كان النقل عنه كالنقل بلا فرق وانما المناط كون الاجارة غير مانعة من الاستيلاء
واستقلال يد المشتري على المبيع وبه صح نقله عنه فان امكان النقل عنه معلول لامكان
الاستيلاء لا العكس ومعنى الاستيلاء هنا حصول اليد الشرعية ثابتة الملزوم
لمثل كونه في الدعوى منكرا او خارجا كما مر ولسلطان المطالبة بالتالف منه العين
ولو جعل او وصفا ومنع المستاجر من التصرف في الملك بما يزيد عن مقتضى الاجارة كفتح
بنجرة او تخريب حائط او نحو ذلك بل له منعه من نقل ما يملكه من المنفعة على بعض
الوجوه وبذلك فرقنا بين بيع الموهوب هبته والصلح وبين المغصوب والقبض
في الوقف لا يخرج عما ذكر من الاستيلاء على انه كما يصح نقل الموجر عن المشتري في
حال الاجارة كذا يصح اجارته بعد انقضائها في الوقف وفي البيع سواء ولعل
العلامة رحمه الله في القواعد والتحرير باطلاق المنع من وقف العين المستاجرة لان المانع
ان كان تعذر التسليم فقد عرفت الحال فيه وان كان تبعض المنافع فما هو باعظم
من وقف المشاع من الاعيان ولا وقف الاعيان وقد اجاز في جملة من كتبه تلوه
وقف ما يملك وما لا يملك ووقف الثاني على الاجازة والفرق بين العين والمنفعة
قد لا يبلغ حد التحصيل مع ان القبض يتأتى ... قد يتأتى من الوقف دون خلل
في الصحة من هذه الجهة وان كان من نية الواقف تاخير الاقباض ...
كما هو المفهوم من اطلاق المفهوم ... رواية عبيد بن زرارة عن الصادق ...
على ... لم ... فاذا لم يقبض ...
يصح وقف كل عين ينتفع بها اما في الحال او فيما بعده ...

او دابة صغيرة في الفائدة او حبس ولا ديتها صح وكذا الشجر الصغير والارض البيضاء والشاة
الصغيرة اشكل نعم لو ارجعت الدار شدادا مدة تزيد على بقاء الطبقة الاولى عادة فاصل الحاكم
ببطلان الوقف لكونه بالنسبة الى اول الطبقة وقفا لا منفعة له حالا بل الطبقات وقفا
على معدوم ويجوز ان يكون ذلك هو المراد التحرير والقواعد ويكون المراد انه لا يصح الوقف من
المساجين ويدل على صحة كل من الاحتمالين قولهم في الذي ذكره لا يجوز وقف العبد الذي استحقت
منفعته على التابيد ولا الارض كل لعدم الانتفاع بها في الحال ولا بعد الحال وكما لا يجوز
وقف العين الخالية من المنفعة كذا لا يصح وقف المنفعة من دون العين فلا يجوز
وقف المنافع ممن ملك منافع الاعيان دون رقابها كالمستاجر هذا الكلام ومحصول
المقصود ان اليد عبارة عن تمام الاستيلاء بوجود السلطان على التصرف بجميع انواعه
من بناء وهدم وغرس وقلع ونقل عين ومنفعة وغيرها فاذا وجد بعض هذه
التصرفات كان دليلا على اليد التي هي عبارة عن الجميع بل مجرد وجود العين في القبضة
في ضمن اليد ظاهرا والا لم تحقق للوكيل والودعي والمستاجر بدية مع عدم العلم بكونهم كذلك والا لم
يقم للمسلمين سوق بل لم ينتظم النظام ومن ثمت يقع الاشتباه في اثبات اليد للمستاجر لما
فرضنا من دلالة بعض التصرفات ظاهرا على الكل الا ان ذلك مع عدم العلم بقصر الاستيلاء
على ذلك المقدار ومع العلم بتصريف ذلك لا يصدق انه من ارباب الملك هو دليل عليه الا
هنا فيما ذكر ان العين مودعة او مرهونة او موجرة قاض بثبوت اليد للمودع والراهن والموجر
البتة ولو فرضنا ان للمستاجر يدا فهي يد لغوية غير يد المالكية واطلاق اليد عليهما او على
استيلاء الغاصب ليس بالمعنى بل بطريق الاشتراك اللفظي او الحقيقة والمجاز فقد تحقق
ان القبض عبارة عن الاستيلاء الا انه في مثل البيع والرهن والاجارة مختلف ويقتضي
كل شيء بحسبه هذا كله بناء على ما تقتضيه اللغة العربية في معنى الاجارة والسؤال
منقول من اللغة الفارسية واطلاق الاجارة في عرف الفرس على بيع الثمار شايع بينهم فان
كانت تلك الموجرة من مثل الدكاكين والدور فلا [illegible] وان كان المقصود من
الاجارة تمليك الثمار فالجواب عن السؤال الاخير كون الشجر نخلا او غيره وكون الانتقال بيعا او

صح

او صلح منه او كان مع الضميمة ابد ولها قبل بدو الصلاح او بعده فيجيب المسؤول بما
يجري في [illegible] الحكم ببطلان النقل في بعض هذه الصور فيدفع ما يتوهم منافاته
للخصص من اصله ولو كان النقل الواقع بتقليد المجتهد عن المسؤول مما يري بطلانه
منافاته للقبض على نقد والصحة فهل له الحكم بتحقق القبض ام لا بل كان ينبغي في
السؤال الاخير وان دخول المستاجر الى تلك الارض المشجرة بل كان باذن المالك
ولو بجري او بتمليك منفعتها بالعقد المملك للثمرة ام بغيره فله واما اشتراط
اليه في خلال الامثلة لا امن كون القبض شرطا للزوم لا للصحة فالحجة فيه كون
الاصل عندنا شرعا هو الصحة او ذلك وارد على الاصل المتعارف من عدم التسمية
للدخول ما نحن فيه في العموم او الاطلاق للجنس في ادلة العقود والصنف في مثل ما روي
في الكافي عن محمد بن يحيى قال كتب بعض اصحابنا الى ابي محمد عليه السلام في الوقوف وما
روي فيها فوقع الوقوف على حسب ما يوقفها اهلها ان شاء الله وروى في الفقيه و
التهذيب عن محمد بن الحسن الصفار وطريقهما اليه صحيح وفيهما في الصحيح عن
علي بن مهزيار قال قلت له عليه السلام روى بعض مواليك عن ابائك ان كل وقف
الى وقت معلوم فهو واجب على الورثة وكل وقف الى غير وقت جهل مجهول باطل
على الورثة فكتب عليه السلام هو هكذا عندي وروى في الكافي عن محمد بن يحيى عن
احمد بن محمد وعن عدة من اصحابنا عن سهل بن زياد جميعا عن علي بن مهزيار وفي
التهذيب في الصحيح عن محمد بن الحسن الصفار قال كتبت الى ابي محمد عليه السلام اسأله عن
الوقف الذي يصح كيف هو فقد روي ان الوقف اذا كان غير موقت فهو باطل
مردود على الورثة واذا كان موقتا فهو صحيح ممضى قال قوم ان الموقت هو الذي
يذكر فيه انه وقف على فلان وعقبه فاذا انقرضوا فهو للفقراء والمساكين الى
ان يرث الله الارض ومن عليها والذي هو غير موقت ان يقول هذا وقف

ولم يذكر احد انما الذى يصح من ذلك وما الذى يبطل فوقع ح الوقوف بحسب ما يوقعها اهلها وفى صحيحة الحلبى مسلم لا يرجع فى الصدقة اذا ابتغى بها وجه الله وفى رواية العبيد بن زرارة لا يرجع فى الصدقة اذا تصدق بها ابتغاء وجه الله ووجه الاستدلال بالاية ان الامر بالوفاء بالعقد ملزوم للصحة لان الوفاء عمل العقد ومعنى الموفون بعهدهم انما هو دوامهما امضاء مقتضيات العقد من الاثار المترتبة عليه وذلك لا يجامع الفساد فتستدعى الصحة فمقتضى العقد فى البيع مثلا تسليم كل من المتعاقدين العوض لصاحبه وعدم معارضته فيما لزمه السلطان عليه وكذا فى النكاح فعليهما التمكين وعليه تسليم المهر ان تكن فى العقد او دخل بها وكذلك الامر فى العقود الجائزة فمقتضى الوكالة ان يمضى الموكل عقد الوكيل متى وقع لانه فى الحقيقة عقد وانه لا يجوز للوكيل مثلا الكذاذه بعد ايقاعه وقس على ذلك الشركة والمضاربة لان عقد الوكيل والشريك والمضارب داخل فى العقود بنفسه فلا حاجة الى ما تكلفت لانه لاجل لانا نمنع الانداح لولا التوكيل واخواته وانما هو فضولى ولا يجب العمل على مقتضى عقد الغير الا بنوع من الحسبة وبعد استيفاء شرطه ومقتضى العارية والوديعة وجوب الحفظ مثلا وعدم التضمين الا مع التعدى او التفريط لا يقال يمتنع كون المقصود من الامر العمل على مقتضى العقد اذ لو كان المقصود هو الدوام وعدم الفسخ فلا يدخل الجائز من العقود لانا نقول الدوام على اللازم ان كان بمعنى عدم جواز الفسخ لم يكن للوجوب ح محصل لان العقد ان كان مما يقبل الفسخ كبيع الخيار وتزويج الحرة وكذا الهبة او بعضها بالتنزل ونحو ذلك فلا معنى لوجوب الدوام وان كان مما لا يقبل لم يكن الفسخ مؤثرا و

ان الدوام بمعنى العمل على مقتضيات العقد وايضا فذلك ما ذكرناه من دون افتقار الى ما ارتكبت من التعسف وبهذا التحقيق كفينا مؤنة الايراد بان الامر دائر بين تخصيص العقود باللازمة وبقاء الامر على الوجوب او حمله على مطلق الطلب لان الوفاء بالجائز ليس بلازم ومتى دار الامر بين المجاز والتخصيص كان الثانى اولى ووجه الاندفاع ما قد علمت من ان الوفاء هو العمل على مقتضى العقد لا الدوام عليه فلا تخصيص ولا تجوز حتى لو اعتبرنا دخول العقود الجائزة بحمل الامر على الطلب غلط من اصله لان رجحان اللزوم والاستمرار على العقد بشئ فى مثل العارية مما لا يتيسر فى مثل الوكالة والشركة وللمضاربة والوديعة الا الامر خارج عن العقد فلم يبق علينا غير الافاضة فى معنى العقود وابطال ما قد يتوهم فى الاية من الاجمال فنقول قال فى الصحاح والمجمل والقاموس عقد الحبل والعهد والبيع وزاد فى المجمل وما اشبه ذلك وقد اجاد فيما نبهنا من القاموس ان العقد الضمان لا يستعمل الا فى بفعل بضم العين لا يلتفت اليه فى مقابلته مثل هذا المحقق الماهر وعليه فيقال عقدت النكاح والشركة والاجارة الى اخر العقود وفى القاموس العقدة من النكاح وكل شئ وجوبه وفسر العهد فى الكتب الثلثة بالامان والذمة والموثق والوصية عهد اليه كسمع تقدم اليه فى الامر واوصاه بروزانة فى الاربى اليمين وذكر العهد معنى الحرى لا يلائم المقام والامان والذمة ولعله كما نص عليه ابو حيان وغيره وكان الفرق بين الموثق واليمين ان الاول لا يكون الا بين اثنين وكيف كان فمع ذكر المتعلق يتبين المراد من هذه المعانى هاهنا اما مع عدم ذكره كما فى الاية فالواجب حمله على الحقيقة او نتوقف الصارف والحقيقى هو الاول لغة عقد الحبل وهو شد بعض الاجزاء على بعض بنحو مخصوص

ومنه النفاثات في العقد وعقد الشعر اي ادخال اطرافه في اصوله قبل الشد ثم نفثوا
فيه بصمغ غليظ بعضه ببعض وبني بعض على البحر وعقد الرب والطيب عقدا بين الانعقاد
فيهما اي انعطافه ولمفرد العناقيد عنقود وتشبيهها لتقارب الاجزاء بالتفافها
ومنه العقدة بضم الاول للمكان الكثير الشجر والعقد بكسر القاف وفتحها لما
تعقد من الرمل اي تراكم وللعصب المشدود على النحل من الجمال عقد كتف وللموثق
الظهر منها عقد كقفل تشبيها بانضمام اجزاء العقدة واستحكامها ومنه التعاقد
بمعنى التعاهد لان في توافق الراي نحوا من التعقد والقوة فالعقود الشرعية اما
من التعاقد بمعنى التعاهد لانها في حكم التوافق على ان يمضي كل من صاحبيه ما عليه
في تلك المعاملة او تشبيه توارد الايجاب والقبول فيها على الموضوع الواحد
بالتقاء اجزاء المعقود او تشبيه الاستحكام الحاصل بهما باستحكام اجزاء المعقود
بعد الانعقاد وذلك لان في العقد الشرعي احكاما لما سبق من التراضي
ومن ثم قيل عقد البيع وبيعه معقودة لانهم كانوا يحكمون بها ما تباينوا
عليه من التسام والتفاضل ثم نقول لا ريب في كون العقد الشرعي حقيقة
شرعية او عرفية في الايجاب والقبول فان ثبت بالاصالة عدم النقل وعدم تغاير العرفين
كونه لغة كذلك كان والا فان قلنا بالحقيقة الشرعية وعدم الفرق فيها بين
كلام للرسول صلعم والى سواهم فكذلك ايضا لان الشرعية ما تقدم على العرفية
عند ثبوتها فكيف بالعدم لكن الاخير هو الفرق لانه الاوفق بما عينا
من كون وضعها بالتعيين لا التعيين وان لم تثبت الحقيقة دار الامر في الاية
بين احد المجازات اعني الامانات واليمين والوصية والعقد الشرعي او القدر
المشترك اعني لزوم شيء بالزام او التزام ولكن يقال بتعيين ارادة القدر المشترك
منها اذ لا ترجيح بين الافراد فيدخل في الاية الايقاعات ايضا بناء على ما تقدم من
حمل ابن فارس من التعميم وهو ارادة القدر المشترك من المجازات ايضا فيحتاج

الى

الى المرجح ويمكن الدفع بان المجازات ان لم يكن لها قدر جامع كانت ارادة
كل منها مفتقرة الى القرينة كان التجوز بالعموم هنا اغنى لرجحانه والوجه الحسن
واما فيما نحن فيه فالمجاز واحد اعني القدر المشترك لوجود العلاقة فيه نفسه
ولا ريبة افراده في المحتاج الى القرينة انما كان هو كل واحد بالخصوص
لو صح التجوز عنه بالخصوص لا القدر الجامع ويسهل لاتحاد المعنى اللغوي
والعرفي في العقد الشرعي ما في المجمعين مجمع البيان ومجمع البحرين من
ان الفرق بين العقد والعهد ان العقد فيه معنى الاستيثاق والشد
ولا يكون الا من متعاقدين والعهد قد ينفرد به الواحد فكل عقد عهد
ولا عكس وكان ذلك عند بيان لغة الاية قبل الافاضة في ذكر المعنى بعد
ان ذكر اكثرهما من المفسرين ان العقود جمع عقد بمعنى المعقود وهو او
كد العهود ويتحرر ذلك ان العهد لا يطلق عليه اسم العقد بمعنى المعقول
الا اذا كان بين اثنين فبينهما عموم من وجه لانفراد العقد في مثل
البيع والنكاح واما بين العهد ومطلق العقد الشامل للشرعي وغيره فعموم
مطلق وينفرد العهد من العقد الشرعي فيما اذا انفرد به الواحد ولم يتأكد
وان كان بين اثنين لما في الشرعي من الاستيثاق والتأكد ولذلك
فسره في الكشاف ومعالم التنزيل بالعهد الموثق واستشهد بقول الحطيئة
قوم اذا عقدوا عقدا لجارهم شدوا العناج وشدوا فوقه الكربا
ويمكن ان يستشهد له ايضا بقوله تعالى لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم
ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان بان العهد مما يكفي في تحققه مسمى [illegible]
بخلاف العقد لان الاستيثاق انما حصل بتعقيده بالاحكام فاذا ذكر في احكامها
قيل دبر بالضم قال الزمخشري في مجمع الامثال ورد عقده وهو هو رتبة ومنه يقال

اسناد وعضده اذا استحكم واشتدّ وفي الكل نظر اما الاول فلان العقد ان كان
اسما للموثق لم يكن في شد الحاج والكرب ملح لانه لا يدل على بيان ماهية من
معنى الاستيثاق وكونه لبيان الزيادة في الايثاق فموقوف على العلم بكون العقد
اسما للاخص اعني الموثق من الحابع فيلزم الدور واما الثاني فلان المراد من
اللغو ما يسبق اليه اللسان من غير قصد كلا والله وبلى والله كما روي عن الصادق ع
فلفظ عقد ثم ان كان بالتثقيل وهي قراءة حفص فلا شاهد له لان التضعيف
حقيقة في التكثير وان كان بالتخفيف وهي قراءة غيره من اهل الكوفة فنوقشتها
بالقصد والنية او اطلاق اليمين على ما لا قصد فيه كاطلاق الانسان على ما لا
روح فيه وقيام الاية شاهدا فرع كون الايثاق مرادا بل انما هو بيان حقيقة
واما الثالث فلان اعتبار الاستحكام في العقد مسلم لكنا الكلام في عدم
اعتباره في العهد فان نفيت الزيادة فيه بالاصل كان اثباتا للغة با
لترجيح ويمكن ان يجاب بانه قد ثبت اطلاق اسم العقد بمعنى المعقود على العهد
الموثق فاطلاقه على ما لا ايثاق فيه محتاج الى دليل لكون اللغة توقيفية لا
يكون الترجيح جائزا فيها ولا يبعد اجتماع العلامتين الطبرسي والزمخشري
جهلا بمكانتهما العليا ويدهما الطولى في العربية وانما الكلام مع شيخنا ه
الطبرسي رضي الله عنه على فرض ان يكون مستنده ما ذكره الزمخشري لو ما ذكرنا
نحن وتحقيق المقام ان على اللغوي تصحيح ما يحتج به فحجة فيما ينقل لنا مقبولا
اذا عري عن البينة ولعلها مع الوقوف على الحجة فمع تحقق اعتضادها وعدم
نحو منها للاحتجاج لا معنى للاخذ بقوله وكثيرا ما يقع ذلك اللغويين كما اتفق
للثعلبي في كون الفقير اسوأ حالا من المسكين فقد صرح في فقه اللغة بكونه
ما اخذه من قوله عزّ من قائل اما السفينة فكانت لمساكين يعملون في البحر

وما

وما يدل به كانت عدة المساكين ولم تكن سفينتهم في ذلك الوقت ولما مع جهل
الاختصاص ففي العمل بقوله اشكال ولعل عدم الاخذ به هو الاولى كما بيناه
في شرحنا على الاصول وكيف كان فعلى ما في المجمعين فشمول الاية للايقاعات
لا بد فيه من [illegible] ثم ترى كثيرا من المحققين لا يستدلون بها في
الايقاعات وقد يتعلق للصادق فيما روى علي بن ابراهيم في تفسيره عن الحسين بن
محمد بن علي عن المعلى بن محمد البصري عن ابن ابي عمير عن ابي جعفر ع ان رسول الله ص
عقد لعلي ع بالخلافة في عشرة مواطن ثم انزل الله يا ايها الذين امنوا اوفوا با
لعقود التي عقدت عليكم لامير المؤمنين ع لان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص
المورد وليست لبيعة خاصة بالمعنى المصطلح والقول بالفصل غير معلوم وما رواه
ايضا في الصحيح او الحسن عن الصادق ع ان العقود في الاية العهود ولعل ترك
الاستناد اليها في الايقاعات لعدم الاعتماد على الخبر وان كان كثير منهم
يجيز تخصيص الكتاب بالخبر الى الحد ما الا ان منهم عنهما بالخصوص لعله فيهما او لبيان
اد فهم على خلاف ما يستظهره منهما لم يصل الينا او لان التخصيص اخف خطبا
من التجوز لشهادة الوجدان بانه ما من عام الا وقد خص منه كما في المثل
حتى للمثل فيجاز كون الخبر قرينة لمرغ العموم دون غيره مع ان منهم من لا يرى
كون التخصيص من المجاز لتبرز ذلك ثم ان الطبرسي بعد ما نقل عنه اخذ ينقل
اختلاف الناس في هذه العقود هل هي ما كان في الجاهلية من التقاسم و
التعاهد على التناصر والتوازر او العهود التي اخذ الله على العباد بالايمان
وطاعته فيما احل وحرم او بذلك وبما فرض وحد في القران كله او ما احل
وحرم وفرض في القران كله ونقل الثلاثة الاخيرة عن ابن عباس والاول عنه و
عن مجاهد والربيع بن انس والضحاك وقتادة والسدي او ما امر الله به من العمل

بما في التورية والانجيل في تصديق نبينا صلعم او التي يتعاقد الناس بينهم ويعقده
الانسان كعقد النكاح وعقد الحلف واليمين ونقل الاخير عن ابن زيد
وزيد ابن اسلم وسابقه عن ابي جريح وابي صالح وقال والاقوى هذه الاقوال قول
ابن عباس والمراد بها عقود الله التي اوجبها في الحلال والحرام والفرائض والحدود
ويدخل في ذلك جميع الاقوال الاخر فيجب الوفاء بجميع ذلك الا ما كان عقد في المعاونة
على امر قبيح فان ذلك محظور بلا خلاف وقريب منه ما في الكشاف ومعالم التنزيل
قلت وفي الوجه الثاني والثالث لو صح الدليل على تقييدها بالشرايع السابقة
الا ما خرج بالدليل والفرق بينهما شمول الثاني لمثل المواريث والحدود والقصاص
وبينهما وبين الاول اما شمولهما لكل ما في الكتب المنزلة وخصوص الاول بالقرآن وحده
وقريب منهما الخامس لامكان ان يكون ذكر التورية والانجيل فيه على سبيل
المثال والوجه الاخير ليس فيه اكثر من دخول الايقاعات في العقود وهو ما ذكرنا
سابقا واما الاول فلو كان عن علم منهم بنبي ولا اثر فيه لكان ارادة الخصوصية
منع وجود الصارف لان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص المورد فكيف اذا
كان عن الراي لا الرواية لان ما ذكر من الخلاف بينهم انما هو في فهم العهود وتفسيرها
فان قيل ذلك وارد على الوجه الاخير ايضا الا ان يؤخذ اللام فيه عوضا
عن المضاف اليه وهذا يحتاج الى الصارف ايضا قلنا ان قرينة العموم العرفي
مما لا ينفك عن الكلام في الاخير سهل وكون الاول من العموم العرفي فرع
العلم بكون الخطاب في المقام الخاص والشان في ثبوته ومن ذلك يعلم ان ما
اختاره شيخنا الطبرسي من التعميم خلاف الظاهر فان الذهن انما ينصرف
الى ما يجري بين المخاطبين من العهود لا الى وصايا الخالق جل شانه على انه لا بد

من مخالفة الظاهر في الامر ايضا بحمله على الطلب الشامل للوجوب والندب
فما كان وصايا الخالق بواجبه بل يجب الحمل على ما هو اعم من الطلب ليدخل
الامور الوضعية ايضا فان قيل ان كان الخطاب ينصرف الى ما يجري بين المخاطبين
فالوقف على الجهة العامة اذن خارج عنه لكونه غير معهود في زمن الخطاب واهله
فينتقض عليكم الاستناد اليها في اصل العقد هنا قلنا لا نريد بما يجري بين
المخاطبين ما كان معهودا فحسب بل نريد كل ما يقع عليه التخاطب قديما كان
او مستحدثا الا ما خرج عنه العموم بالدليل وفي معاني الاخبار في الصحيح
عن الصادق عليه السلام في قوله تعالى ما جعل الله من بحيرة ولا سائبة ولا
وصيلة ولا حام ان الناقة كانت في الجاهلية اذا ولدت ... في بطن
قالوا وصلت فلا يستحلون ذبحها ولا اكلها واذا ولدت عشرا جعلوها
سائبة ولا يستحلون ظهرها ولا اكلها والحام فحل الابل فلم يكونوا
يستحلونه قال وقد روي في البحيرة ان الخامس من بطون الناقة ان كان
ذكرا حل للرجال والنساء وان كان انثى بحروا اذنها اي شقوها وحرمت
على النساء قال ابو العباس في مصابيحه اوقاف الجاهلية باطلة وهي
اربعة السائبة والبحيرة والوصيلة والحام وقد روي ان المجوس كانوا
يقفون على بيوت النار وكثير من العرب يحجون وفي مجمع البيان في تفسير
قوله تعالى فما كان لشركائهم فلا يصل الى الله وما كان لله فهو يصل الى شركائهم

كان اذا اخرج المال من الذي لله في الذي للاصنام لم يسدوه واذا
اخرج من الذي للاصنام في الذي لله سدوه قالوا الله غني وهي
عن ابتسامه هذا الكلام وقد يفهم منه انهم كانوا ينفقون انها
ودينونا فالحكم بان الوقف على الجهة غير معهود قبل الشرع محل كيف
ووقف اليهود والنصارى على البيع والكنائس مما لا يسع احدا
انكاره وقد كان الناس قبل الاسلام على اليهودية والنصرانية
واما وجه الاستدلال بالاخبار فمورده في الاوقاف على حسب ما
يفعلها اهلها فيحتمل كونها على حسب ذلك في الفضل فيختلف بحسب
خلوص النية منهم وعدمه او اصل حصول القربة ان لم يعتبر النية
في الوقف ويحتمل كونها على حسب ذلك في البقاء على التحبيس الاصل فلا
تباع ولا توهب ولا يدخل مع الموقوف عليهم غيرهم
بحيث يكون صيغة الوقف وذلك ان مقصودا
للسائل عما روي في الوقوف ان كان هو ما جاء في مدحها

والحث

والحث عليها والترغيب فالاول بجوابه اولى وان كان ما روي في جواز
بيعها مع اختلاف اهلها وبه افتى جمع او مطلقا او جواز ان يدخل مع الموقوف
عليهم غيرهم مما هو محمول على كونه قبل القبض فالاولى بجوابه الثاني ويحتمل كونها
بحسب ما يفعلها اهلها في صرفها الى الجهة الموقوف عليها فلا يصرف ما على الفقراء
مثلا الى الغنا وما على الفقهاء الى المساجد ونحو ذلك احتمالان لانه موقوف
على كون مراد السائل ما روي في صرف الوقوف الى غير جهتها ولبعيد ان يكون
قد روي مثل ذلك لاجماع المسلمين على خلافه نعم يمكن ان يكون السائل
فيما روي في لزوم الوقف وعدم تغييره فيتجه حمل الجواب على الاحتمال الثاني
والثالث معا لا الثالث بانفراده والاظهر حمل الجواب على ما يعم الاحتمالات
الثلاثة لعموم اللفظ فلا عبرة بخصوص السؤال فيتم الاستدلال به في كون
الاصل هو الصحة بل الاستدلال يتجه على الاحتمال الثاني والثالث وحده ايضا
لان تملك الورثة للوقف فيما يخرج فيه مزيل له عن التحبيس وصارف له الى جهة غير جهته
لانه في الرواية ذكر كون الجهة المصروف اليها في وجوه البر لا غير ويمكن ان يكون
مراد السائل مما روي ما ذكر في الخبر الثالث لان الراوي واحد فان كان
هذا فلعل الراوي عنه اختصر الرواية واحال على المروي اعتمادا على ظهور الكون
في العموم ووجه الاستدلال بالخبر الثاني ان المراد في الوجوب على الورثة كونه

ثابتاً محضاً عليهم ليس لهم المعارضة فيه ليس يريد انه ثابت للورثة لان
العقد تم يجب ان يكون صحيحاً بالتمام ولان ذلك يستلزم التجوز في لفظ الورثة
اذ قد لا يكون للميت مال غير هذا الذي اخرجه عن ملكه في حال حياته وقد بان
من ذلك وجه الاستدلال بخبر الثاني بل هو في نفسه بيّن واما الاستدلال
بالاخيرين فلما صحّ به المفيد في المقنعة وابن البراج في المهذب وابن ادريس
في السرائر فان الوقوف في الاصل صدقات وقال في النهاية الوقف
والصدقة شيء واحد كأنه لا ادراك معناهما في الجملة والا فالحق ان بينهما
عموماً مطلقاً والمراد من الاصل قبل التعليق في العرف لان المتبادر من
الصدقة لا ان غير الوقف في سير الاخبار يصدق لما ادعيناه من كون الوقف
اخص من الصدقة في الاطلاق وعبارات الاصحاب كذلك ايضاً فلعله
انما هي في العرف العام لا الخاص واعلم انه في المسالك وجامع المقاصد
انه لا خلاف في ان القبض شرط للصحة وفي الخلاف والغنية الاجماع
على انه شرط للزوم وقال في التذكرة لا يصح وقف ما لا يمكن اقباضه
لان الاقباض شرط في صحة الوقف عندنا وفي موضع اخر منها الوقف
يلزم بالعقد والقبض عند علمائنا اجمع وكثيراً ما ترى الفقيه الواحد في
الكتاب الواحد تارة يحكم بكونه شرطاً للصحة واخرى بكونه شرطاً للزوم

بل في

بل في السطر الواحد قال في اللمعة ولا يلزم بدون القبض باذن الواقف
فلو مات قبله بطل واجمع بين الكلامين بجعل الصحة في كلامهم على اللزوم او بالعكس
ولعل الاول هو الاولى وقد وقع في الاخبار الحكم ببطلان عقود موقوفة على
الاجازة كنكاح المملوك وتزويج عمة الزوجة او خالتها مع عدم الاذن في
العقدين وغير ذلك لتحقق بعض لوازم البطلان فيها لانتفاء معظم لوازم
الصحة جواز التصرف وهو مفقود الى ان يتحقق الاجازة ومنه ينبغي ان
التجوز في ما تضمنته روايتا ابن مسلم وزرارة المتقدمتين من ان الواقف ان
مات قبل الاقباض كان الوقف ميراثاً بتقييده بصورة عدم الاجازة
كما هو الاغلب في العادة وغير في ذلك ان يقال قد يكفي في اطلاق اسم
الميراث امكان الحيازة بترك الاجازة كما اطلق اسم الميراث على مبيع
الميت اذا كان له خيار وهو اطلاق شايع في العرف فيصدق على الدار
مثلاً انه ورثها فلان وان كان الفسخ مملكاً بعده فهذا جملة القول فيما
صرنا اليه في لزوم الوقف في تلك القضية وقد بقي ان نفيض الى جملة اخرى
فيما صار اليه ابو الصلاح وابن حمزة قال في الكافي ان الواقف اذا مات قبل
التسليم وكانت الصدقة على مسجد او مصلحة فهي ماضية وان كانت على غير صحيح
قبضه لو وليه فهي وصية يحكم فيها باحكام الوصايا ونقله ذلك عن المحققين

والسيد العميدي ساكتين عليه ولم يرجحا خلافه ويمكن الاحتجاج له باصل
الصحة المتقدم ذكره وباصل اللزوم اللازم له الى ان يثبت المزيل بالدليل
ولا نقول ان الاصل عدم اللزوم لان الاصل في كل شيء عدمه حتى يثبت
لانا نقول ان كان قبل ورود الولاية فهو اصل الصحة فان الاصل عدم
السببية فلا يظهر للتعلق بعدم اللزوم معنى وان كان بعد الورود فالمفروض
كونه عقدا ولا معنى لكونه عقدا الا ترتب الاثر عليه وليس في الوقف باجمع
ذلك الاثر يوقف ولانا اطبق الشرط فالامر الزايد هو المحتاج الى الدليل
ولا نعني باصل عدم اللزوم غير ذلك فان قيل قد ورد في التوقيع المروي
في اكمال الدين والاحتجاج عن الحجة الغائب صلى الله عليه وعجل فرجه اما ما
سألت عنه من امر الوقف على ناحيتنا وما يجعل لنا ثم يحتاج اليه صاحبه
فكلما لم يسلم فصاحبه فيه بالخيار وكل ما سلم فلا خيار لصاحبه احتاج او لم
يحتج افتقر اليه او استغنى عنه والعبرة بعموم اللفظ لا بخصوص المورد كان
لابن الصلاح ان يجيب بان كل ما لم يسلم جواب لاما فلا بد من تقدير
رابط اي منه فالعموم في خصوص الوقف الخاص لا الاعم منه ومن العام و
هذا التوقيع لا يحضرني الان حال رواته وظني ان السند ضعيف فهذا
ما تيسر لابن الصلاح من الحجة والفقيه الخبير لا يخطى المحجة فهو وان كان

رفع الله

رفع الله درجته لو اتفقا على صحة الوقف فيما نحن فيه فلسنا بموافقيه
على عدم شرطية القبض في الوقف العام مطلقا ولا في خصوص مسألتنا ولا
بعد تحقق القبض ووجوده وزعم انه مذهب جل الاصحاب الى كلام كما
عرفناك وممن يحضرني الصحة في خصوص مسألتنا الشهيد ره في المسالك
فانه حكم في وقف الاب والجد وغيره ممن له الولاية على غير الكامل لما في
يده بتحقق الوقف بمجرد العقد قال لان القبض حاصل قبل الوقف في
فيتصف ويتصرف الى الموقوف عليه بعده ثم قال والظاهر عدم الفرق بين
قصده بعد ذلك القبض عن الموقوف عليه للوقف وعدمه لتحقق القبض الذي
لم يدل الدليل على ازيد من تحققه وقال المحقق في مختصره ولو وقف عليه يعني
الطفل الاب والجد صح لانه مقبوض بيده وقال السيد ره في شرح و
اطلاق الصحيح كعبارة المتن وكثير يقتضي الاكتفاء بقبضهما وان
تجرد عن نية القبض عنه وقال في الكفاية ولو كان الواقف وليا لمكفى
كونه في يده عن قبض جديد ونقل سيدنا الامير عن كثير نفيا عن
التكثر ولو لم ينص احد منهم في خصوص تلك المسألة بشيء لكان في تفسيرهم
القبض بشيئه وبلغه لو جدنا فسره به في مسألتنا كما قدره به تفصيله
واما ابن حمزة ره فقد اطلق في الوقف اشتراط تسليمه الى الموقوف عليه

او منه وليه الا اذا جعل ولاية الوقف لنفسه مدة حياته وكان الموقوف
عليه ولده الصغير ولم يفرق في ذلك بين العام والخاص مع ان قبض
المتولي في الثاني لا يجزي عن اقباض الموقوف عليهم بخلاف الاول فان
قبض المتولي مما يكفي فيه بلا خلاف فقد احتج له في المختلف بانه شرط سائغ
اجماعا ولقوله ع المؤمنون عند شروطهم وهو يقتضي عدم اشتراط القبض
والا لم تصدق الولاية العامة ثم قال والجواب المنع من الاقتضاء لم يزد
على ذلك ومبناه على منع الاقتضاء المتقدم في الشرطية ومنع الملازمة
فيها او بطلان اللازم لانه ان اريد بعموم الولاية ما يتناول الاجتزاء
باقباض المتولي منعنا السوغان لوجود الدليل على وجوب القبض ممن يقف
عليه وهو منع لبطلان التالي وان اريد ما هو اخص من ذلك لم يكن منافيا
لعدم الاقتضاء وهو منع الملازمة ويمكن ان يحتج له بالصحيح عن
الرجل يوقف الضيعة ثم يبدو له ان يحدث في ذلك شيئا فقال ان كان
اوقفها لولده ولغيرهم ثم جعل لها قيما لم يكن له ان يرجع فيها وان كانوا
صغارا وقد شرط ولايتها لهم حتى يبلغوا فيحوزها لهم لم يكن له ان يرجع
فيها وجه الاستدلال انه رتب عدم الرجوع على جعل القيم والاجماع
واقع على عدم الاجتزاء به الا مع القبض ولو كان المعتبر قبضهم لا

قبضه

قبضه لم يصدق الترتيب لكن مدلول الرواية نصب قيم لا كون
الواقف هو القيم فهي بخبر المدعي ادل منه ولعل المقصود في وقفها لولده
ولغيرهم وقفها عموما بان يعين لولده منها حصة او يكونوا في الصنف الموقوف
عليه مثل الفقراء او فقهاء او فقراء مع وجود من يوجب لهم او القدرة على
الكسب ان شرطنا عدمهما في وجوب الانفاق والصارف وجود الدليل
على كون المعتبر في الوقف هو اقباض الموقوف عليه لا قيم الوقف ويؤيده
تتمة الرواية وان كانوا كبارا لم يسلمها اليهم ولم يخاصموا حتى يحوزوها عنه
فله ان يرجع فيها لانهم لا يحوزونها عنه وقد بلغوا الا لولا ما ذكرنا لكان
المناسب ان يقول تركه وان لم يعين قيما فله ان يرجع للاتحاد كيف علل
الرجوع بانتفاء الحيازة عنه بعد البلوغ والمراد من الخصومة الاحتجاج
حتى النسبة المطالبة بما يقبضه فعلم ان كمال الاحسان في الوقف ما كان
بالاقباض تلطف فيهم في استجلابه لانزاعه في امر واجب ولعله لذلك
عدل العلامة عن الاحتجاج له بذلك كما عدل عن الاحتجاج بالتوقيع المروي
في اكمال الدين والاحتجاج واما ما سألت عنه من امر الرجل الذي يجعل لناحيتنا
ضيعة ويسلمها من قيم يقوم فيها ويعمرها ويؤدي من دخلها خراجها ومؤنتها
ويجعل ما بقي من الدخل لناحيتنا فان ذلك جائز لمن جعله صاحب الضيعة

فيجاب عليه بانه لا يجوز ذلك لغيره لان مورده كون ما ذكر في التصرفات مباحا
للقيم من دون العوض للاخراج بل قبضه في اللزوم وعدمه وجواز ذلك لم يثبت
عندنا وهل القيم الا ذلك ويمكن ان يجعل قوله انه لا يجوز ذلك لغيره دليلا
على كون القبض شرطا للزوم لا الصحة لاقتضاء نفي [illegible] انتفاء الجواز
مطلقا حتى باذن الواقف بل حتى الواقف بنفسه ولا غرابة فيه لان التصرف فيه
مع علم قصد الرجوع او قصد العدم كوطء الزوج المطلقة الرجعية في العدة
فان ابيت تناول العموم للمالك بدعوى كون المنساق من لفظ غيره غيره
كفانا ما بين نفي الجواز له ولغيره مطلقا في التلازم مع ان نفي الجواز لغيره مطلقا
كاف وقد بقي في المسألة شيء وهو ان ظاهر السؤال كون المدرسة قد بني شطر
منها قبل الوقف ولم يتعرض الى بل لصنع الواقف فيه بعد الوقف فان كان
احدث فيه شيئا فهو باق على ملك الوارث فهذا ما تيسر لنا املاؤه في هذه
القضية فنسأل الله العصمة من الخلل والعفو عن الزلل وكتب محليها المستكين
الى عفو ربه صدر الدين بن صالح بن محمد الموسوي العاملي في اول العشر الثاني
في الشهر الاول من سنة اربع وثلاثين بعد المائتين والالف من الهجرة

وصلى الله على محمد وآله

بسم الله الرحمن الرحيم

در تعيين اوزان بدانكه در اوزان اختلاف بسيار است و هر فلكي را وزني مقرر كرده اند ومعمول
و در اين نسخه انچه متعارف است در كتب تحرير در اورده اند ميشود يكي از اوزان مشهور
وزني كه اعتبار داده اند حبه است و در صحاح و قاموس حبه را يك جو مقرر داشته
اند از جوي كه نه بزرگ و كوچك ميانه باشد و در تعيين جو عزيزي منظم اورده
جو را شش خردل است و خردل را ده و هو فلس دان از روي تقدير يو
هر فلس از انها شش فتيله فتيل شش نقير است [illegible] هباء كه نقير [illegible]
قطمير است وانكه ده و هو ذره ميدان وزن قطمير ديگر از اوزان قيراط است
در قانون شيخ و ذخيره خوارزمشاهي قيراط را چهار جو مقرر كرده اند پس
جو ربع قيراط باشد و طسوج نصف قيراط و تعيين طسوج دو جو ميانه است
كه موافق دو حبه باشد و در كتب طبي بعضي جا خرنوب وزن [illegible] قرار
داده اند و در جامع الادويه و ذخيره و غيره خرنوب را مرادف قيراط
گفته اند ديگر از اوزان مشهور دانق است كه [illegible] ميگويند و در

صحاح و قاموس یک دانگ را هشت حبه مقرر داشته اند چنانچه ثمن دانگ
یک حبه باشد و ربع دانگ یک طسوج و نصف یک قیراط دیگر از اوزان مشهوره
درهم است آنچه در قاموس و صحاح و اکثر کتب معتبره مقرر داشته اند درهم
مقدار چهل و هشت جو میانه است و شیخ جمال الدین مطهر در قواعد آورده
که دراهم سابقا بچند وزن مختلف بوده و در زمان اسلام بر این وجه قرار
یافته که دراهم شش دانگ باشد و دانگ هشت جو میانه و در زمان قدیم
قبل از بعثت حضرت رسالت پناه صلوات الله علیه و آله دراهم بچند
طریق بوده یکی دراهم طبریه بوده جهت بطریه منسوب بود که از بلاد شام است
و این دراهم موافق چهار دانگ بوده که سه و جو باشد دیگر دراهم بغلیه
بوده و آن هشت دانگ است بعد از آن این دراهم سبک و سنگین را با یکدیگر
نصف دراهم را شش دانگ مقرر داشته اند دیگر از اوزان مشهوره مثقال است
و وزن مثقال یک درهم میشود و سه بخش از هفت بخش درهم چنانچه

باین حساب

چنانچه باین حساب ده درهم هفت مثقال میشود و مثقال بیست جو است
جو است و چهار حصه از یک جو و در کتب معتبره فقهیه و لغت و طب
چون جامع الادویه و غیره آورده که یک درهم و نیم یک مثقال است
دیگر حصه از پنج حصه مثقال دیگر از اوزان مشهوره استار است صاحب
قانون و جامع الادویه تعیین استار شش درهم و دو دانگ
نموده با چهار مثقال و نیم و صاحب قاموس و صحاح استار را چهار
مثقال و نیم گفته و صاحب ذخیره تعیین استار را بشش درهم و دو دانگ
نموده انتهی از اوزان مشهوره اوقیه است و در صحاح آورده که اوقیه
بمعنی حدیث که وارد است چهل درهم است با ان کذا لغته و بحساب استار صاحب
قاموس و صاحب صحاح اوقیه یک استار و ثلثین یک استار مقرر داشته
اند و صاحب جامع الادویه و صاحب ذخیره آورده که اوقیه بحساب مثقال
هفت و نیم مثقال است و بحساب دراهم ده درهم و پنج حصه از هفت حصه درهم
و از اوزان مشهوره که در بلاد معمول است توله است و آن دو صد و پنجاه جو است و پنج
که در بزرگی و کوچکی میانه است باشد و اهل هند توله را دوازده ماشه قرار
داده اند که هر ماشه بیست و یک جو باشد و تخمینا نیم خردل و کونجر را باصطلاح
فارسی بعضی چشم خروس میگویند و مردم هند بعضی سرخ میگویند و بعضی رتی نیز
میگویند و توله را بعضی تانک نیز قرار داده اند که هر تانکی هشتاد و پنج جو باشد
و حساب ماشه چهار ماشه باشد و بعضی توله را ده صد و پنجاه و دو جو قرار داده اند

بدانکه ... درهم و نیم ربع ... رطل [illegible]

پنج درهم ... مثقال ... اکثر فقها ... [illegible]

منبعه ... قیراط ... رطل چهار ... مثقال و یک حب ... اوقیه [illegible]

مثقال ... رطل بغدادی ... مثقال ... [illegible]

بزرگی ... رطل ... مدنی ... [illegible]

اوزان مشهوره رطل عراقی و رطل مدنی ... [illegible]

رطل مکی و رطل مدنی بیان کرده اند ... اوقیه ... رطل عراقی ... [illegible]

یکصد و شصت درهم بیان ... چهار اوقیه ... رطل بغدادی ... [illegible]

چهل استار ... مثقال ... مطهر ... [illegible]

و یک صد و ... شیخ جمال الدین ... [illegible]

اوقیه ... رطل عراقی ... شیخ زین الدین ... الشارح ... بیان کرده ... [illegible]

نود و یک مثقال بیان کرده ... رطل را ... اوقیه ... [illegible]

باشد و شیخ در ... رطل عراقی ... دوازده ... [illegible]

است موافق ... [illegible]

زجیره رطل بغدادی ... باشد ... در بیان ... و انا العبد ... ۱۲۵۲

از هفت ... درهم باشد ... النبویه من الهجرة

... بعد الالف

دلیل در بیان بطلان تسلسل آنکه اگر کاه غیر متناهی موجود باشد که تسلسل عبارت است از دو سلسله غیر متناهیه که از یکطرف مساوی و برابر هم باشند فرض میکنیم خواه دو خط غیر متناهی باشد یا دو رشته اعداد غیر متناهیه مثل دو رشته انسان که در خارج موجود باشند و در هر رشته سابق علة لاحق باشد پس میگوییم که هر گاه دو خط یا آن دو رشته عدد در خارج موجود باشد فرض میکنیم که هر دو از یکطرف متناهی است و در برابر هم و از طرف دیگر غیر متناهی است پس می آییم و از طرف متناهی یک کدام از این دو خط یک زرع قطع میکنیم و بعد از این طرف متناهی این خط را که یک زرع قطع کرده ایم با طرف متناهی آن خط دیگر تطبیق میکنیم و برروی هم میگذاریم و میگوییم نمیتواند شد که این دو خط حالا مساوی و برابر یکدیگر باشند زیرا که فرض ما این بود که پیش از آنکه از یکی یک زرع قطع کنیم مساوی بودند و بعد از قطع باید یکی بیک زرع کمتر باشد و همینکه یکی کمتر شد نمیتواند شد که هر یک غیر متناهی باشند زیرا که میان غیر متناهی زیادتی و نقصان نمی باشد پس معلوم شد که وجود غیر متناهی محال است والله اعلم

بسم الله الرحمن الرحیم

رساله در تحقیق الاوزان والمقادیر الطبیه والشرعیه لجالینوس او انه الحکیم ... [illegible]

بسم الله الرحمن الرحیم والحمد لله رب العالمین والصلوة والسلام علی محمد واله الطاهرین

در بیان اوزان مشهوره که اکثر اوقات بان رجوع و احتیاج واقع میشود

در بیان درهم شاهی و مثقال صرفی بدانکه درهم شاهی که معمول است اوزان بقال و نان با و غیر ایشان با ان درهم و سایر اوزان متعلقه باین درهم است از یک من و نیم من و چهار یک و غیر از این مثقال صرفی است که معمول است اوزان صرافان و زرگران و زرکشان و امثال ایشان بر این مثقال است و این مثقال بوزن شش دانگ نقره و یک مثقال و ... مثقال طبی که بعد از این مذکور خواهد شد و دو مثقال و درهم طبی و ... و شش حبه از حبات شعیره و ... و چهار نخود و هر نخودی چهار حبه باشد و محمدی که بقدر پنجه دانگ از این مثقال است که هر دانگی بقدر یکنیم نقره و چهار نخود و شانزده

حبه شعیرات در بیان مثقال طبی سبع مثقال صیرفی
و هر چهارده مثقال از طبی ده مثقال صیرفی و بعد چهار
نه ثمن و ربع خمس سبع شعیرات و شصت و هشت جزو از
حبات شعیر و چهار سبع شعیره و یکدانک از این مثقال
یازده حبه شعیر و چهار سبع شعیر ما است که از سه
نخود سه حصه از هفت حصه شعیره کمتر باشد که نیز
شش یک هشت شصت و هشت حبه و چهار سبع
حبه است که از دانک مثقال صیرفی که چهار نخود است
یکنخود و سه سبع شعیر کمتر باشد در بیان درهم
طبی درهم طبی و شرعی یکی است و بوزن نصف مثقال
صیرفی است و دوازده نخود و سه ربع نخود و نصف
مثقال شرعی و خمس او و هر ده درم طبی هفت مثقال
طبی و چهل و هشت حبه از مثقال صیرفی که چهار نخود
باشد یکنخود و سه سبع شعیر کمتر باشد و حبات شعیر
و یکدانک از این درهم نصف دانک مثقال صیرفی که
دو نخود و هشت حبه که شش یک چهل و هشت

حبه

حبه باشد و خلاصه کلام در باب دانک اینست که اگر
دانک در کلام اطبا مطلق بدون قیدی و وزنی مذکور
باشد یا بدون اضافه درهم شرعی یا باضافه درهم شرعی
مراد از این دانک هشت حبه و دو نخود است که شش
یک درهم است و اگر مقید بمثقال طبی باشد باز مراد
او است که یازده شعیر و چهار سبع شعیر یعنی سه حصه
از هفت حصه یکشعیر که از نخود سه حصه از هفت
حصه شعیر کمتر باشد و اندانک مثقال صیرفی
که بوزن یکبیستی نقره و سایر حبوب و چهار نخود
که هر یک از اینها شش یک مثقال صیرفی اند چنانچه
قبل از این نیز بیان شد مسئله بحث در باب درهم
شاهی و مثقال صیرفی و مثقال طبی و درهم طبی و
دانک هر یک بنوعی که در لوح عرض نگاشته مطابق
قول اطبا و فقها و اهل حساب خواهد بود از روی
تحقیق نه تخمین چنانچه مدار اکثر بر تخمین است و
بعضی دیگر از اوزان شرعیه و طبیه که ضرور و محتاج
الیه است بنحویست که هر یک را عرض مینماید در بیان

در بیان رطل عراقی بنابر مشهور یکصد و سی
درهم شرعی و شصت و پنج مثقال صیرفی و بیست و یک درهم
شاهی و ثلث درهم و نود و یک مثقال و هفتاد
و هشت محمدی باز شصت و پنج مثقال صیرفی است و
بنابر قول علامه اعلی الله درجاته در تحریر و در نصاب غرایب
شصت و چهار مثقال صیرفی و دو سبع مثقال است و
بر تحقیق علامه مولانا قطب الدین شیرازی در شرح قانون
صد و بیست درهم طبی و شصت مثقال صیرفی و هشتاد و
چهار مثقال شرعی و طبی و بیست درهم شاهی و هفتاد و دو
محمدی است و رطل مدنی صد و نود و پنج درهم طبی و شرعی
و نود و هفت مثقال صیرفی و نصف و یکصد و سی و شش
مثقال شرعی و نصف و سی و دو درهم شاهی و نصف
و یکصد و هفده محمدی است در بیان منّ من و اکثر
یکصد و سی مثقال صیرفی و یکصد و هفتاد و دو مثقال
شرعی و چهل و سه درهم شاهی و ثلث و دویست و
درهم طبی و یکصد و پنجاه و شش محمدی که باز همان
یکصد و سی مثقال صیرفی اما بنابر تفسیر علامه در شرح

قانون

قانون صد و بیست مثقال صیرفی است که دو مثل
رطل طبی بنابر تفسیر او باشد در بیان مد بر قول مشهور
صد و چهل و شش مثقال صیرفی است و
ربع مثقال و دویست و نود و دو درهم شرعی
و طبی و چهل و هفت درهم شاهی و سه سبع و
دویست و پنجاه و چهار مثقال شرعی و سه ربع
و یکصد و هفتاد و پنج محمدی و نصف اما بنابر تفسیر علامه
در تحریر و در نصاب غرایب دویست و هشتاد و
نه درهم شرعی و دو سبع و یکصد و چهل و چهار
مثقال صیرفی و ربع و چهل و سه سبع و نصف و دویست
پنجاه و دو مثقال شرعی اما مد در صاع حضرت
رسول صلعم چهار صد و بیست درهم شرعی و دویست
و ده مثقال صیرفی و هفتاد درهم شاهی و دویست
و نود و چهار مثقال شرعی و دویست و پنجاه و دو محمدی
در بیان صاع صاع بنابر مشهور یک هزار و صد و هفتاد
درهم شرعی و پانصد و هشت و پنج مثقال صیرفی

وهفتصد ونود ونه مثقال شرعی است وبکمن تبریز
الا پنج درم شاهی اما بنا بر تفسیر علامه یکهزار ویکصد وپنجاه و
هفت درهم شرعی وسبع وپانصد وهفتاد وهشت مثقال
ونیم صیرفی وبکمن تبریز الا هفت درهم شاهی وسبع در بیان
صاع حضرت رسول ص دو هزار وصد درهم شرعی ویکهزار
وپنجاه مثقال صیرفی وچهار سبع وسیصد وپنجاه درهم شاهی
وبکمن تبریز وسه چهار یک که بان یکهزار وپنجاه مثقال صیرفی
میشود در بیان اوقیه اوقیه نزد فقهاء واکثر اطباء پنج مثقال
صیرفی ودو سبع ونیم است وبنا بر تفسیر علامه پنج مثقال
صیرفی وهفت مثقال ونیم طبی در بیان قیراط قیراط نزد
اطباء چهار حبه ونزد فقهاء سه حبه وسه سبع حبه است
در بیان طسوج طسوج مطلقا ربع دانک است وگاهی
وادو وربع دانک مثقال صیرفی است که چهار شعیره باشد
وبقدر نخود وگاهی طسوج را بر ربع دانک مثقال شرعی
اطلاق میکنند که دو شعیره وشش سبع شعیره باشد

وطسوج درهم شرعی دو شعیره است وبعضی از اهل حساب
طسوج را اولا بشش خردل قسمت مینمایند وهر خردلی
را بدوازده فلس وهر فلسی را بشش فتیله وهر
فتیله را بشش نقیر وهر نقیر را بهشت قطمیر
وهر قطمیر را بدوازده ذره قسمت نموده اند
در بیان اوزان شاهی اصناف محترفه از نانبا
وبقال وعلاف وامثال ایشان اجناس را بان
اوزان خرید وفروخت مینمایند چون قبل از این
مثقال صیرفی ودرهم شاهی را بیان نموده در اینجا
بر اوزان متعلقه باین ولایت صفحه عرض مینگارد که
من شاهی یکهزار ودویست مثقال صیرفیست
وسه چهار یک آن نهصد مثقال صیرفی باشد و
نیم آن ششصد مثقال صیرفیست که بکمن تبریز
است ویکچهار یک آن که ربع من باشد سیصد مثقال صیرفی
وپنجاه درم آن که هشت یک من باشد یکصد وپنجاه

درم است و نصف پنجاه درم که بیست و پنج و یک سیم
میباشد هفتاد و پنج مثقال و نصف هفتاد و پنج
مثقال یا که سی و هفت مثقال و نیم باشد ده یک
آن که هیجده مثقال و چهار دانگ و نیم مثقال باشد
پنج آن و نصف آن که نه مثقال و دو دانگ و یک
نخود و یک آن و نیم میگویند که در رسالهٔ مقدار
یک کر از آب بنا بر قول مشهور یک کر بوزن شاه
شصت و پنج من و بوزن تبریز یکصد و سی من
و بدرهم شاهی بیست و شش هزار درهم و
بدرهم شرعی یکصد و پنجاه شش هزار و بمثقال
شرعی صد و نه هزار و دویست مثقال و
بمثقال صیرفی هفتاد و هشت هزار مثقال
و برطل عراقی یکهزار دویست رطل و برطل مدنی
هشتصد رطل است و بنا بر تفسیر سید مرتضی

بوزن شاه نود و هفت من و نیم و بوزن
تبریز یکصد و نود و پنج من و بدرهم شاهی سی و
نه هزار درهم و بدرهم شرعی دویست و سی
و چهار هزار و بمثقال صیرفی صد و هفده
هزار مثقال و بمثقال شرعی صد و شصت و
سه هزار و هشتصد مثقال و برطل عراقی یکهزار
و هشتصد رطل است و منشاء خلاف رطل مطلق است که
در باب کر واقع شده اکثر از اصحاب بر سایر روایات و اخبار
حمل بر رطل عراقی کرده اند و سید مرتضی حمل بر رطل مدنی نموده
که هر رطل مدنی یک رطل و نیم عراقی است چه بنا بر مشهور
رطل عراقی هشتصد و پنج مثقال صیرفی و مدنی نود و
هفت مثقال و نیم صیرفی است لهذا مقدار کر بنا بر
رطل عراقی یکهزار و دویست رطل عراقی و بنا بر رطل مدنی
یکهزار و هشتصد رطل عراقی است در بیان مقدار
وَسْق وسق بنا بر مشهور شصت صاع است

کدبوزن بلیست وندمن شاه ویکچهار یك وپنجاه
وهشت من نیم تبریزی ویازده هزار وهفتصد
درهم شاهی وهفتاد هزار ودویست درهم
شرعی وسی وپنج هزار صد مثقال صیرفی وچهل
ونه هزار صد وچهل مثقال شرعی اما بنابر تقسیم
علامه در تحریر در نصاب غلات بیست وهشت
من شاه وسیصد وهفتاد ویك درهم شاهی وسه
سبع درهم وپنجاه وهفت من تبریز وصد وهفتاد
ویك درهم شاهی وسه سبع درهم یازده هزار
پانصد وهفتاد ویك درهم شاهی وسه سبع درهم
شاهی ونه هزار وچهارصد وبیست وهشت
درهم شرعی وچهار سبع درهم وسی وچهار
هزار وهفتصد وچهارده مثقال صیرفی و
دو سبع وچهل وهشت هزار وهشتصد مثقال

شرعی

شرعی است اما نصاب نقدین پس طلا ونقره هر یك از نقدین
دو نصاب است که زکوة در هر یك باتفاق امامیه
[illegible] مختر است و [illegible] نصاب اول طلا خلاف
است مشهور این است که نصاب اول بیست مثقال
شرعی است که [illegible] هشت [illegible] پنج
[illegible] وچهار ده مثقال صیرفی [illegible] مثقال
وبقدر هفده محمدی وسدس مثقال شرعی وزکوة
در این نصاب نیم مثقال شرعی است [illegible]
بابویه ومحمد ابن بابویه [illegible] علیه اعتقاد
که نصاب اول طلا چهل مثقال شرعی است و زکوة آن [illegible]
[illegible] چهل دینار [illegible]
خلافی نیست چه باتفاق در چهل دینار ویك مثقال وبیست
قیراط باشد واجب است ونزاع در این است که قبل
از رسیدن بچهل دینار آیا زکوة واجب میشود یا
نه با آنکه اتفاق است بر آنکه اگر کمتر از بیست دینار
زکوة نیست ونصاب دوم طلا چهار دینار است پس
در هر چهار دینار که بر نصاب اول افزاید دو قیراط

واجب شود که چهار دینار که و هشتاد قیراط و دو
قیراط که ربع عشر است واجب است در نصاب فضه
خلافی نیست نصاب اول او دویست درهم شرعی
و صد مثقال صیرفی و یکصد و چهل مثقال شرعی و صد
و بیست عدد است و در این نصاب پنج درهم
شرعی است که دو مثقال و نیم صیرفی است و نصاب
دوم چهل درهم شرعی است که بیست مثقال صیرفی
باشد و بیست و هشت مثقال شرعی و زکوة در این
نصاب یک درهم است پس قبل از بلوغ به دویست
درهم زکوة نیست و هرگاه به دویست رسید پنج درهم
واجب میشود و در زیاده بر دویست در هر چهل
درهم یک درهم واجب است و شرط وجوب زکوة
در نقدین آنست که مسکوک بسکه باشد و درهم
وقتی از اوقات با معامله شده باشد نشود
معلله و مال براو بگذرد که تغییر نیابد و مالك

متمکن

متمکن از تصرف باشد و سال در زکوة ظهور هلال
ماه دوازدهم است در نصاب غلات اربع
که گندم و جو و خرما و مویز باشد نصاب آنها
بنا بر قول مشهور پنج وسق است و هر وسقی شصت
صاع که مجموع سیصد صاع باشد که بوزن شاه
صد و چهل و هشت من یکچهاریك و بوزن تبریز
دویست و نود من و نیم و پنجاه و هشت مثقال
و پانصد درهم شاهی و سیصد و پنجاه و یکچهار
درهم شرعی و صد و هفتاد و پنجهزار [illegible] و هفتصد
مثقال شرعی و در کمتر از این زکوة نیست و در
زیاده هر قدر باشد زکوة واجب است و مقدار
زکوة در غلات مختلف است پس هرگاه به آب جاری
باران و نحو آن آب خورد ده عشر است و اگر از آب چاه
و هند نصف عشر و در این مسئله نیز خلافی نیست
و اگر بهم و طریق آب داده اند هر یک غالب است

و پانصد مثقال صیرفی و دویست و چهل و پنجهزار م

معتبراست واکراب دهند از مساوی باشد
از یکی نصف عشر و از نصف دیگر نصف عشر باید
داد و در وجوب زکوة در غلات شرطست که قبل تعلق
وجوب در ملک صاحب نصاب باشد و در وقت
تعلق وجوب خلافست مشهور انعقاد حب است در
گندم و جو و مویز و بدو صلاح که عبارة از سرخ شدن
و زرد شدن است در خرما و بعضی از علماء اعتقاد
ایشانست که وجوب متعلق میشود هنگامی که عرفا گندم
و جو و مویز و خرما نامند پس پیش از این زکوة واجب
نیست اوزان مشهورة طبیة و شرعیة و سوقیة
و مقدار کر و وسق و نصاب نقدین و غلات
بنوعیست که هر یکی در باب شایسته آنچه بان تعلق بود
و بنحوی بشرح و بسط در مقام و مکان خود
عرض نمود و آنچه در هر باب از لوازم وقت و تحقیق
بود نمود

بود نمود والله اعلم بالصواب و من مصنف الرسالة
و از جمله اوزان درهم بغلی است و چون این درهم قلیل الاستعمال
و نادر الوقوع است در بیان درهم متعرض نشد درهم بغلی
موافق قول اطباء بقدر چهار دانگ نقره است و یک درهم شرعی
و ثلث و چهار خمس مثقال طبی و ثلث خمس و او خمس
ثلث مثقال صیرفی و بنا بر قول فقهاء هر ده درهم بغلی هفت
مثقال طبی است و هر درهم نصف مثقال و خمس مثقال
باشد و بغلی بسکون غین و تخفیف لام قریه است و گفته اند
که این درهم منسوب است بآن قریه که در انجا یافت میشود
و مقدار آن نزدیک بقدر گودی کف دست است و بعضی
بغلی بفتح غین و تشدید لام ضبط نموده اند

فهرست اوزانی که در رساله بیان

اول درهم شاهی مثقال صیرفی مثقال طبی درهم طبی

واکله هریک از این ها رطل عراقی رطل مدنی من طبی مد

صاع اوقیه قیراط طسوج خردل

فلس فتیله نقیر قطمیر ذره

وزن شاه مقدار کر مقدار وسق نصاب نقدین

نصاب غلات اربعه وق ی العبد الجانی علی صغر الخراسانی فی

الاثنین والخمسین والمائتین بعد الالف

سنه ۱۲۵۲

دلیل اول انکه شکی نیست که انچه را خدا خلق کرده است از اسمان وستارها و

زمین وحیوان وانسان همه بر وفق حکمت ومقتضای مصلحت است وکسی که تامل

در این مخلوقات بکند میداند که انکسی که این مخلوقات را ایجاد کرده است ملاحظه

این حکمتها ومصلحتها را کرده است پس باید ان فاعل عالم بمخلوقات ومصلحتهای

انها باشد وهرگاه عالم باشد البته قادر ومختار خواهد بود زیرا که هر فاعلی

که افعال او موافق حکمت ومصلحت باشد البته قادر ومختار است همچنانکه

اشاره بان شد باعتبار اینکه هرگاه فاعل قادر ومختار نباشد دیگر شعور

بمصلحت نخواهد داشت وافعال او بر وفق حکمت ومصلحت نخواهد بود

بلکه مثل اتش خواهد بود که کار او سوزانیدن است خواه در ان سوزانیدن حکمت ومصلحت باشد یا نباشد دلیل دویم انست که فاعل

هرگاه قادر مختار باشد وتوانائی بر کردن ونکردن هردو واشته باشد

اشرف واقوی است از فاعلی که قادر مختار نباشد وهمین متمکن کردن تنها

یا نکردن تنها باشد زیرا که در این صورت از کردن یا نکردن عاجز خواهد

بود ولازم خواهد امد نقص وعجز از برای خدا وخدا باید از نقصان

وعجز مبرا باشد وبدانکه ارباب شریعت وحکماء همه متفقند بر اینکه ذات

جناب احدیت قادر مختار است بر این معنی که توانائی بر کردن ونکردن

هردو دارد اما حکماء میگویند که چون جناب اقدس الهی جواد مطلق است

البته بایست ایجاد عالم را بکند ومحال بود که نکند زیرا که فیاض علی الاطلاق

نمیتواند شد که فیض از او قطع شود وارباب شریعت میگویند که ایجاد نکردن

محال نبود بلکه میتوانست که ایجاد نکند واز این هیچ مانعی لازم نمی اید ومعنی

دویم قادر انست که بر هرچیزی قدرت داشته باشد واز کردن هرچیزی

عاجز نباشد پس هرگاه اطلاق قادر را بر خدا باین معنی بکنند غرض

انست که خدا بر هرچیزی قدرت دارد ودر ان واحد میتواند صد هزار

مثل این عالم را ایجاد کند وهرچه را ایجاد نکرده است باعتبار عدم مصلحت

بوده است دویم از صفات ثبوتیه انست که جناب اقدس الهی قدیم وازلی

وابدی است یعنی همیشه بوده است وهمیشه خواهد بود وهرگز فنا عارض ذات

مقدس او نمیشود ودلیل بر این مطلب انست که در اثبات صانع دانستی که صانع

عالم باید واجب الوجود باشد که وجود او همیشه باقی وثابت باشد که اگر

در وقتی نباشد وبعد از ان حادث شود محتاج خواهد بود بغیری که او را

ایجاد کند پس واجب الوجود صانع نخواهد بود وهمچنین اگر بعد از این فانی

شود باز واجب الوجود نخواهد بود ودیگری او را فانی کرده خواهد بود

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على خير خلقه محمد و

آله الطاهرين اما بعد فهذه وجيزة في تحقيق انه لا يجوز للمطلق بالطلاق الرجعي نكاح مطلقته حتى

الرجعية في العدة وتحقيق المسئلة يتوقف على تمهيد مقدمتين الاولى ان المطلقة

الرجعية زوجة حقيقة ما دامت في العدة وتدل عليه الاخبار بل الاية ايضا وكلمات الاصحاب

بل الظاهر ان ذلك اجماعي حكى في المبسوط انه قال فانها عندنا زوجة وقال في الغنية

واما الرجعي فهو ان يطلق المدخول بها واحدة ويدعها تقضي عدتها ولها سكناها ونفقتها ويحل

له النظر اليها ومراجعتها بالعقد الاول ما دامت في العدة وليس لها عليه

في ذلك خيار ويجوز المراجعة من غير اشهاد والاشهاد اولى فان قال راجعتك

كان حسنا وان لم يقل ذلك ووطئها او قبلها بشهوة كان ذلك رجعة بدليل اجماع

الطائفة وقوله تعالى وبعولتهن احق بردهن فسمى المطلق طلاقا رجعيا بعلا ولا يكون كذلك

الا والمرأة بعلة وهذا يقتضي ثبوت الاباحة لانها تابعة للزوجية ولم يشترط الاشهاد

ولا لفظ المراجعة وقال في السرائر ومجلة الامر وعقد الباب انها عندنا زوجة و

قال في المختلف حكمها حكم الزوجة وقال حوره رد اعليها اي عندنا زوجة ونعم ما قال

وله مراجعتها ما دامت في العدة وان لم يؤثر في ذلك وليس لها عليه في

ذلك خيار ويجوز المراجعة بغير اشهاد والاشهاد اولى وتصح عندنا المراجعة

بالقول والفعل فالقول ان يقول راجعتك فان لم يقل ذلك ووطئها او قبلها

او لامسها

لامسها بشهوة فقد راجعها وروى اصحابنا ان انكار طلاقها رجعة والدليل على ذلك

اجماعنا وقوله تعالى وبعولتهن احق بردهن فسمى المطلق طلاقا رجعيا بعلا ولا يكون كذلك

الا والمرأة بعلة وهذا يقتضي ثبوت الاباحة انتهى وقال واما الطلاق الرجعي

فهو ان يطلق المدخول بها واحدة ويدعها تعتد ويجب عليه السكنى لها والنفقة

والكسوة ولا يحرم عليه النظر اليها ويحرم عليه العقد على اختها وعلى خامسة اذا كانت

هي رابعة وقال المحقق في المقصد الثالث في الرجعة تصح المراجعة نطقا كقوله

راجعتك وفعلا كالوطء ولو قبل او لامس بشهوة كان ذلك رجعة ولم يفتقر استباحته

الى تقدم الرجعة لانها زوجة ولو انكر الطلاق كان ذلك رجعة لانه يتضمن التمسك

الى ان قال ولو طلقها رجعية فارتدت فراجع لم يصح كما لا يصح ابتداء الزوجية وفيه

تردد ينشأ من كون الرجعية زوجة الى ان قال ولو كان عنده ذمية فطلقها رجعيا

ثم راجعها في العدة قيل لا يجوز لان الرجعة كالعقد المستأنف والوجه الجواز لانها

لم تخرج عن زوجيته فهي كالمستدامة وقال في عده ولو ارتدت بعد الطلاق ففي

صحة الرجعة اشكال ينشأ من كون الرجعية زوجة ومن عدم صحة الابتداء فكذا الرجعة

فان صحت رجع في العدة ان شاء وكذا الاشكال لو طلق الذمية والاقرب جواز

الرجوع وقال في الذكرى واعلم ان المطلقة الرجعية زوجة وكذا قال في جامع

المقاصد والروضة وروض الجنان وقال في الذخيرة واعلم ان طلاق لنصوص

والفتاوى تقتضي عدم الفرق في الرجعة بين الدائمة والمنقطعة والخروه

الامة قالوا المطلقة الرجعية زوجة بخلاف البائن وبالجملة لظاهر كلما

الاصحاب اتفاقهم على ذلك وقال في المعتبر لو طلقها ثم مات فان كان رجعية

فلها الغسل وان كانت باينا لم يجز لان لمسها او نظرها محرم في حال الحياة

فيستصحب التحريم وقال في التحرير تصح المراجعة بالقول مثل راجعتك و

ارتجعتك وامسكتك وزردتك وبالفعل كالوطي والتقبيل والملامسة

بشهوة ولا يفتقر الى تقديم النطق ولا نية الرجعة وذلك ظ ويقتضي ما ذكره

وجود الزوجية والعصمة الكاملة حيث لم يشترط في رجوع الفعل نية الرجعة

وذلك ظ واما الاية فيدل عليه قوله تعالى والذين هم لفروجهم حافظون الا

على ازواجهم او ما ملكت ايمانهم فانهم غير ملومين فمن ابتغى وراء ذلك

فاولئك هم العادون وجه الدلالة انها لو لم تكن لم يجز الرجوع اليها بالوطي

واللازم باطل اجماعا والملازمة ظاهرة لعدم دخولها في المملوكة بالايمان

وقوله تعالى الطلاق مرتان فامساك بمعروف او تسريح باحسان فان

المطلقة لا يجعلها زوجة بل هو متفرع على ثبوت زوجيتها قبل وذلك ظ

عند التامل فان جواز الرجوع متفرع على الزوجية السابقة لان الرجوع يجعل

غير الزوجة زوجة فان الرجوع عبارة عن الاعراض عن الطلاق والتمسك بعصمة

الزوجية الثابتة اما بالقول او الفعل المخصوصين وبذلك يبطل الطلاق ويزول

اثره الذي هو حصول البينونة بانقضاء العدة وقوله تعالى واذا بلغن اجلهن فامسكوهن

بمعروف او فارقوهن بمعروف اي انتم مخيرون اما بالتمسك بعصمة الزوجية بطريق

حسن واما المفارقة بترك التمسك المذكور وتخلية سبيلها على وجه حسن جميل لا

اضرار فيه وفي الظهار الزوجية الثابتة لا يحصل بالتمسك فالتمسك وجود

على الزوجية ومانع من حصول الافتراق بانقضاء العدة ولا تعارض الايات

الثلاث قوله تعالى وبعولتهن احق بردهن من حيث ان الرد الى الزوجية

فرع حصول الافتراق بالطلاق لان المراد بالرد هو الرد من الطلاق او

حكمه الذي هو حصول الافتراق بانقضاء العدة مع عدم حصول الرجعة الى الزوجية

الكاملة المستقلة التي لا تزول بانقضاء ما كان عن هذا مع ان تسمية المطلق

بعلا يقتضي ان تكون المطلقة بالطلاق الرجعي بعلة وزوجة وهذا هو الذي

تقتضيه الجمع بين الايات الاربع وغيرها من الاجماعات المنقولة والاخبار

المعتبرة الاتية والقاعدة المسلمة على انه لا يجوز الوطي الا بالزوجة او المملوكة او بملك

اليمين مع قطع النظر عن الايات الشريفة الدالة عليها واما الاخبار فيدل عليه مضافا

الى الاخبار المتواترة الدالة على انه لا تحصل البينونة الا بانقضاء العدة في المطلقة
الرجعية الظاهرة في ثبوت الزوجية قبل انقضائها اخبار معتبرة منها الصحيح
على الصحيح بابراهيم بن هاشم عن ابي جعفر قال سمعته يقول ايما امرأة طلقت
ثم توفي عنها زوجها قبل ان تنقضي عدتها ولم تحرم عليه فانها ترثه ثم تعتد
عدة المتوفى عنها زوجها وان توفيت وهي في عدتها ولم تحرم عليه
فانه يرثها ومنها الصحيح عن بريد بن معوية قال سألت ابا جعفر ع عن رجل
ظاهر من امرأته ثم طلقها تطليقة فاذا هو قد طلقها تطليقة فقد بطل
الظهار وهدم الطلاق الظهار قلت له فله ان يراجعها قال نعم هي
امرأته فان راجعها وجب عليه ما يجب على المظاهر من قبل ان يتماسا و
منها الصحيح الحلبي قال سألت ابا جعفر ع عن طلاق الحبلى قال يطلقها واحدة
بالشهور والشهود قلت فله ان يراجعها قال نعم وهي امرأته الحديث و
منها الموثق عن ابي جعفر ع قال ع ليشهد رجلين اذا طلق واذا رجع فان
غشيها فليشهد الآن على ما صنع هي امرأته الحديث ومنها الصحيح عن بريد
بن معوية قال سألت ابا عبد الله ع عن المفقود كيف تصنع بامرأته
الى ان قال وان ابى [illegible] ولي المفقود ان ينفق عليها اجبره الوالي على ان
يطلق تطليقة في استقبال العدة وهي طاهر فيصير طلاق الولي طلاق
الزوج

الزوج فان جاء زوجها قبل ان تنقضي عدتها من يوم طلقها الولي
فبدا له ان يراجعها فهي امرأته وهي عنده على تطليقتين الحديث وجه
الدلالة ان تقدير الكلام على ما يقتضيه السياق انه ان جاء زوجها
قبل ان تنقضي عدتها من يوم طلقها الولي فبدا له ان يراجعها
فليراجعها اذ هي امرأته فقوله فهي امرأته بمكان التعليل للقضية الشرطية التي
حذف جزاؤها والفاء في قوله فبدا له ان يراجعها للتعقيب وفي قوله فهي
امرأته للتعليل كما لا يخفى وعلى ذلك وجه الدلالة ظ ومنها الموثق بالحسن بن سماعة
عن ابي بصير عن احدهما في المطلقة تعتد في بيتها وتظهر له زينتها لعل الله يحدث
بعد ذلك امرا قال الشهيد ره في نكت الارشاد والمصنف ضعف هذه الرواية
بان في طريقها حسن بن سماعة قلت وقد وثقه الكشي واثنى عليه الشيخ ومنها ما فيه القاسم
بن عروة عن زرارة عن ابي عبد الله ع قال المطلقة تكتحل وتختضب وتطيب وتلبس
ما شاءت من الثياب لان الله عز وجل يقول لعل الله يحدث بعد ذلك
امرا لعلها ان تقع في نفسه فيراجعها ومنها ما رواه معوية بن عمار عن ابي عبد الله ع
قال سمعته يقول المطلقة تحج في عدتها ان طابت نفس زوجها فان الاصل في الطلاق
هو المصنف هذا ثم انه قال في المسالك ولو وطئها بقصد عدم الرجعة او لا بقصد عزرنا
فعل حراما لانفساخ النكاح بالطلاق وان كان رجعيا وقال صاحب المدارك ره في شرح
النافع تبعا له وان غشيها قبل انقضاء العدة كان غشيانه اياها رجعة لها وانما يحصل

الرجوع بالفعل اذا قصد به الرجوع لانه اعم فلو وقع منه سهوا او بقصد عدم الرجعة
او لا بقصد لم يفد الرجوع وفعل حراما في غير الصورة الاولى لانفساخ النكاح في الطلاق
وان كان ولولا ذلك لم يتبين بانقضاء العدة لكن لا حد عليه وان كان عالما بالتحريم
لعدم خروجها عن حكم الزوجية بالكلية ولزومه التعزير لفعل المحرم الا مع الجهل بالتحريم
اقول وفيه نظر من وجوه اما اولا فلان الطلاق ليس بفسخ بالاتفاق ولذلك وقع
الخلاف بين الاصحاب في ان الخلع هل هو طلاق او فسخ وذهب المشهور الى انه
طلاق واما ثانيا فلانه مناف لما ذهب اليه الاصحاب من انها زوجة حقيقة
كما عرفت اذ ثمرة الطلاق الرجعي هو حصول البينونة بانقضاء العدة مع عدم
الرجعة بينهما فانقضاء العدة هو تمام السبب لحصول البينونة كما نطقت به
الاخبار المتواترة واما ثالثا فلان قوله ولولا ذلك لم يتبين بانقضاء العدة
ممنوع اذ لا مانع عقلا ولا شرعا ان يحصل البينونة بالطلاق وانقضاء العدة
معا كما اعترف به في الروضة هذا كله مع منافاته لمقتضى قوله نعم الا على ازواجهم او
ما ملكت ايمانهم فان مقتضاه حصول زوجيتها وعدم انفساخ نكاحها ضرورة
جواز وطيها بالرجوع اليها فان قيل ان بالرجوع يرجع الزوجية قلنا ان من افراد
الرجوع هو الوطء وهو موقوف على تحقق الزوجية قبله بمقتضى الاية الشريفة والاتفاق
المجمع عليها من ان صحة الوطء وجوازه موقوف على الزوجية او ملك اليمين واذا عرفت
ذلك علمت ان جواز الرجوع موقوف على تحقق الزوجية ومتفرع عليه لان تحقق
الزوجية موقوف على حصول الرجعة ومتفرع عليه والا لدار ولذلك للمطلقة الرجعية ما
للزوجات

للزوجات الغير المطلقة وعليها ما عليها من الاحكام الشرعية والوضعية حتى الايلاء
واللعان سوى ما ثبت بمقتضى الطلاق كعدم وقوع الطلاق عليها قبل الرجعة وحصول
البينونة بانقضاء العدة وعدم استحقاقها حق القسم والتحقيق ان الطلاق الرجعي
بعد انقضاء العدة ذاهب باثر الزوجية الروح والنكاح وجهة الزوجية لانه فاسخ لها
وكذا الامر في الطلاق البائن والفرق بين الامرين ظاهر بعد التامل نعم قال الشيخ
في النهاية وادنى ما يكون به المراجعة ان ينكر طلاقها او يقبلها او يلمسها فان بذلك
ترجع الى العقد الاول ومراده ان بذلك يجمع ما ترجع الى تمام ما هو مقتضى العقد الاول
ويشهد بذلك قوله في موضع اخر منها فاذا لم تكن حاملا فالزوجة النفقة عليها ما دام
عليها رجعة فاذا انقطعت العصمة سقطت عنه النفقة فان مراده من تلك العصمة
هو عصمة الزوجية ومع انفساخ النكاح كيف تبقى تلك العصمة ووقع مثل تلك
العبارة ما تراه من نقلها في عبارات الاصحاب فان مثل تلك العبارة في كلامهم
كثير والمراد منه ما ذكرناه بعينه او نحوه واما ما رواه ابو بصير في الصحيح عن ابي
عبد الله قال سألته عن طلاق السنة الى ان قال فان طلقها تطليقة واحدة
على طهر بشهود ثم انتظر بها حتى تحيض وتطهر ثم طلقها قبل ان يراجعها لم يكن طلاق
الثانية طلاقا لانه طلق طالقا لانه اذا كانت المرأة مطلقة من زوجها كانت
خارجة من ملكه حتى يراجعها فاذا راجعها صارت في ملكه ما لم يطلق التطليقة
الثالثة فقد خرج ملك الرجعة من يده فالمراد منه انه اذا كانت المرأة مطلقة من
زوجها كانت خارجة من ملكه في الطلاق الاخر حتى يراجعها فاذا راجعها صار

في ملكه في الطلاق او حط مالم تطلق التطليقة الثالثة فاذا طلقها تلك التطليقة
فقد خرجت عن علاقة الزوجية وذلك لمعارضته بالاخبار المتواترة الظاهرة في ان البينونة
لا تحصل الا بانقضاء العدة وما ذكرناه من الاخبار المتواترة المعتبرة الدالة على
وجود الزوجية في العدة وغيرها هذا مع انه لا يدل على ان بالطلاق تحصيل الانفساخ
بل يكون ظاهرا في حصول البينونة لا تحصل الا بانقضاء العدة به ويمكن ان يكون
ذلك باقتضاء الطلاق البينونة بالذات لا بواسطة الانفساخ اي انفساخ
النكاح فيكون المستفاد منه اخص من مطلوبه والتحقيق ان الزوجة بالطلاق
الرجعي وان لم تخرج عن الزوجية الا انه تحصل بينها وبين زوجها نقصان في علاقة
الزوجية وبينونة بحسب بعض الاحكام ولذلك يقال انها بمنزلة الزوجة اي
الزوجة الكاملة الزوجية ومن هذا التعبير توهم بعض المتاخرين ان مراد المعبر
بهذا التعبير انها صارت بالطلاق اجنبية ولكنها بمنزلة الزوجة ولما ذكرنا
تبين ان من حكم بانها زوجة في مقام وحكم بانها بمنزلة الزوجة في مقام اخر
يكشف عن كونها زوجة ايضا قولهم في تعريف الظهار بانه تشبيه الزوجة
ولو مطلقة رجعية في العدة بظهر امه او نحو ذلك فان جعل المطلقة الرجعية
فردا خفيا للزوجة تدل على كون الزوجية حقيقة فيها ثم ان قوله تعالى في
الظهار والذين يظاهرون من نسائهم وفي الايلاء للذين يؤلون من نسائهم
وفي اللعان والذين يرمون ازواجهم دليل ظاهر بمعونة الاتفاق

ظاهرا

ظاهرا على كون المطلقة الرجعية محلا للظهار والايلاء واللعان على ان المطلقة
الرجعية زوجة حقيقة وثبوت حكمها في ذلك من دليل خارج من الاتفاق الثالث الاصحاب
بل من الاجماع ونحوه خلاف الاصل والظاهر سيما مع ملاحظة تعريف جملة من
الظهار على وجه يقتضي كون المطلقة الرجعية زوجة حقيقة وغير ذلك من الادلة على
كونها زوجة فان قلت ان المطلقة الرجعية لو كانت زوجة حقيقة فما اثر الطلاق
فما اثر الطلاق قلنا ان اثر الطلاق هو جعل الزوجية متزلزلة متوقفا بقاؤها
على رجعة قبل انقضاء العدة وزوالها على انقضاء العدة من عدم رجوع
الزوج قبلها وحرمان الزوجة من حق القسم وعدم وقوع الطلاق عليها ثانيا
من دون تخلل رجعة وحصول البينونة من الزوج بانقضاء العدة ونحو ذلك
فان قلت فما معنى الرجعة قلنا انها امساك بحكم الدوام كما قال في المسالك
في شرح قول المص لو حملت من زنا ثم طلقها الزوج اعتدت بالاشهر لا بالوضع
او انها الرجوع من حكم الطلاق الى التمسك بحكم الدوام ثم انه على تقدير خروجها
بالطلاق الرجعي عن الزوجية يلزم الدور المحال اذ جواز الرجوع الفعلي بالوطء او
التقبيل او الملامسة لشهوة ونحوها يتوقف على الزوجية فلو توقف الزوجية
عليها ايضا يلزم الدور المحال ويمكن ان يجاب عن ذلك بان ذلك الدور دور معي
ولا استحالة فيه ويمكن رفع ذلك بان المتبادر من قوله تعالى الا على ازواجهم او ما ملكت

ايضا انهم من آثار الزوجية قبل الوطء في حليته فلا يكفي المتعة والمقاربة

فبتقرير الثانية في ان مالكية الزوج للرجعة في الزوجة المطلقة بالطلاق الرجعي اثر

مرتبط بزوجية المطلقة الرجعية وتابع من توابع زوجيتها ومسبب عنها لا انها حكم ابتدائي

ثابت للزوج المطلق بالطلاق الرجعي وليس مرتبطا بها ولا مسببا عنها يدل على ما ذكرناه

قوله عم في صحيحة يزيد بن معاوية بعد قوله فله ان يراجعها نعم هي امراته وقوله عم

كذلك في الحسنة المذكورة بعدها بعد قوله فله ان يراجعها وهي امراته حيث

يفهم منه تعليل جواز الرجوع بكونها امراة له وكذا الامر في صحيحة بريد وحسنته

التي بعد الحسنة المذكورة فان المستفاد من تلك الاخبار المعتبرة ان حق الرجوع

انما هو ثابت للمطلق لمكان الزوجية في الزوجة المطلقة لا انه حكم ابتدائي للمطلق

وليس مرتبطا بزوجيتها ارتباط المسبب بالسبب والتابع بالمتبوع وكذلك

المستفاد من كلمات الاصحاب رضوان الله عليهم ان الرجوع في الرجعي للمطلق بالطلاق الرجعي

انما هي لبقاء عصمة الزوجية وبقائها بعد الطلاق الرجعي لا انه حكم ابتدائي

مستقل ليس مرتبطا بشيء وكذلك سائر احكام الزوجية كالتوارث والمحرمية

بالنظر الى امها الحمو وبعد الممات ووجوب النفقة والكسوة والسكنى ووقوع

الظهار والايلاء واللعان وغيرها من الاحكام الناشئة فان عقد المصالحة انما

يرد على حق يقبل الاسقاط او الانتقال من المصالح الى المصالح له اما الحق الذي لا

يقبل الاسقاط او الانتقال منه اليه فلا يرد عقد المصالحة عليه فلو اوقع عليه

يحكم

يحكم بفساده اذ العقود مطلقا سواء كانت مصالحة او غيرها الغرض منها ترتب

الاثار عليها ومع انتفاء الاثار يحكم بفسادها اذ لا نعني بالفساد الا ذلك

وتفصيل المقام ان المصالحة اما ان ترد على حد من حدود الله او حكم من احكامه

كان تصالح على حلية ما هو حرام كحلية الخمر او الزنا او اللواط او الغيبة او القذف

او استرقاق حر او نحو ذلك او حرمة ما هو حلال كك كحرمة الاستمتاع

بالزوجة الدائمة او التصرف في ماله الدنيوي ونحو ذلك او حرمة ما هو واجب

او مستحب او مكروه او وجوب ما هو ليس بواجب ونحو ذلك فالمصالحة

التي تقع على نحو ذلك فهي فاسدة بالاتفاق من الاصحاب مع ان الاحكام الشرعية

ايضا لا تقبل ذلك لان المصالحة انما وضعها لترتب الاثار المعهودة منها

والانتقال او الاسقاط لحقوق الناس دنيوية فقط او دنيوية واخروية

معا فاذا وقعت في غير موضعها ولم تترتب عليها الاثار المعهودة فسدت

اذ لا نعني بالفساد الا ذلك وعلى ما ذكرنا يحمل قول النبي صلى الله عليه وآله الصلح جائز بين

المسلمين الا صلحا حرم حلالا او احل حراما وكذا اذا عرفت ذلك علمت ان

تلك الرواية المعتبرة الشريفة المتلقاة بقبول الصحيح مقتضاها مطابق لما تقتضيه

القاعدة الشرعية واما ان ترد على ما لا يكون من احد حدود الله الشرع ومن يتعد

فقد ظلم نفسه بل ترد على حق الناس الذي لا يقبل النقل والانتقال والاسقاط

كحق الولاية والسلطنة على البدن والاموال للمولى عليهم من المجانين

والصغار وبعض انواع الادام فالمصالحة عليها كالسابق بقولها في الفاسد وهذا
القسم مندرج في مستثنى الرواية الشريفة ايضا واما ان تقع على غير المملوك من الاشياء
كالخمر والخنزير والقاذورات ونحوها وهذا القسم المصالحة عليه محكوم
بالفساد ايضا كالقسمين السابقين واما ان تقع على الاحوال وحقوق
الناس مما يقبل النقل والانتقال والاسقاط وهذا القسم محكوم بالصحة
فتحصل من ذلك اربعة اقسام ثلثة منها لا تصح المصالحة عليها وواحد
تصح اذا تمهد هذا فنقول مصالحة حق الرجوع على قسمين اولهما ان يصالح
على ان لا يرجع الى الزوجة المطلقة في العدة وثانيهما ان يصالح لها عن حق رجوعه
في العدة والظاهر ان الاول مندرج في القسم الاول لان جواز الرجوع حكم
من احكام الرجعة في الزوجة المطلقة ولازم لها ولا يمكن انفكاك اللازم
عن الملزوم فيدور مداره وجودا وعدما والثاني مندرج في القسم الثاني
لان حق الرجوع سلطنة خاصة للزوج المطلق ثابتة ما دامت الزوجة المطلقة
في العدة فهو من خيار الارضين والسموات وذلك مثل مصالحة حق [illegible]
وحق التصرفات الدينية والمالية وحق الولايات في عدم الجواز واما
ما يتخيل في بادي النظر مما اشتملت عليه جملة من الاخبار من ان المطلق بالطلاق
الرجعي يملك الرجعة وكذلك جملة من كلمات الاصحاب الاخيار من ان المطلق

المطلق يملك الرجعة كسائر ما يملكه مما يصح نقله وانتقاله فهو فاسد اذ المراد
بمالكية الرجعة هو السلطنة على الرجوع وعدمه لا غير وبالجملة اثبات ان حق
الرجوع من الحقوق التي تقبل النقل والانتقال والاسقاط شرعا حتى يصح
ان يقع مورد الصلح يحتاج الى الدليل المعتبر والتمسك بعموم قوله عليه السلام الصلح
جائز بين المسلمين لعله لتحصيل مورد الصلح وهو ما ذكرناه مما يصح نقله وانتقاله
واسقاطه وبعد الظن بعدم كونه داخلا فيه ولا اقل من الشك كان ترى اذ لو وقعت
المصالحة على حيوان يشك في كونه خنزيرا او شاة لا يمكن التشبث بذلك العموم
في اثبات الصحة كيف فيما ظن بكونه خنزيرا او يلحق شاهدا فيما ذكرناه خلو الاخبار
وكلمات الاخيار عن تلك المصالحة واشتمالها على عموم البلوى وتوفر الدواعي
في نقل الخبر في ذلك الباب لو كان وكذلك العقود والتشبث في اثبات الاحكام
المتعلقة بالزوج ببعض المتشابهات والاستحسانات التي لم يثبت حجيتها بل ثبت
عدم حجيتها كما ترى واما احتمال العموم الذي يحلوه فقد عرفت وايضا نقول
انه لم يعهد من الشارع جواز هبة الاستمتاع من الزوجة وكذا بعضها بالمصالحة
ونحوها من المعاملات فان بضع الزوجة المطلقة بالطلاق الرجعي حلال للزوج في العدة
وكذا سائر الاستحقاقات فكيف لا يصير حراما بالمعاملات التي لم يعهد من الشارع
سببيتها لحليتها وحرمتها بالنسبة الى الاحرار وايضا نقول ان حق الاستمتاع

ح

من الزوجة المذكورة فرع للزوجية الثابتة كما ذكرناه و داخل في حق الرجوع اذ
يجوز الرجوع بالوطي والقبلة بشهوة ونحو ذلك من الاستمتاعات ومصالحته متضمنة
لمصالحة حق الاستمتاع الذي هو فرع للزوجية الثابتة ومن الظاهر ان الزوجية
ثابتة ولو بعد مصالحة حق الرجوع فحق الاستمتاع الذي هو فرع له ثابت ايضا
ويلزم من ذلك تفويت مصالحة حق الرجوع وايضا نقول لنا قوله تعم فاذا
بلغن اجلهن فامسكوهن بمعروف او فارقوهن بمعروف يدل دلالة
واضحة غاية الوضوح على تعلق ارادة الله تعم ببقاء حق الرجوع الى خروج
العدة ارادة حتمية حيث قال فاذا بلغن اجلهن اي الزمان القريب
الى خروج العدة فامسكوهن بمعروف او فارقوهن بمعروف ومن الظاهر ان
مصالحة حق الرجوع ... ذلك الامر من الملزوم الذي هو حق الرجوع
والتخصيص او التقييد خلاف الاصل وايضا نقول له قوله تعم لا تخرجوهن
من بيوتهن ولا يخرجن الا ان يأتين بفاحشة مبينة وتلك حدود الله
ومن يتعد حدود الله فقد ظلم نفسه ... ظاهرا بقوله تعم لا تدري لعل الله
يحدث بعد ذلك امرا لعدم تغير ذلك الامر في الاخبار المعتبرة بالرجوع يشعر
يدل على تعلق ارادة الله ببقاء حق الرجوع بها فاذا ... ذلك الامر فلا تصح المصالحة
عليه وايضا نقول ان النكاح الدائم شبيه بالعبادات فلا يدخل حكم المعاملات
فيه

فيه وايضا نقول ان النكاح الدائم شبيه جدا بالاخبار وكلمات الاخيار والاصحاب
عن ذلك الحكم مع توفر الدواعي عليه اقوى شاهد على عدم جوازها وايضا نقول
انه لو صحت المصالحة عليه لصحت هبته واسقاطه واللازم منتف بحسب ظاهر كلامهم
فكذلك الملزوم والملازمة ظاهرة بعد ما حققنا وايضا نقول ان ثمرة المصالحة
هنا هو اسقاط حق الرجوع لو جعل ذلك عوض المال او عدم جواز الرجوع لو جعل
عدم الرجوع عوض المال واسقاط حق الرجوع من الزوج المطلق فرع ثبوت تسلط
شرعي عليه بل ثبت خلافه بان يثبت عدم تعلق ارادة الله تعم وغرضه ببقائه
الى خروج العدة وذلك لم يثبت بل ثبت خلافه بما ذكرناه وعدم جواز الرجوع
بالمصالحة فرع ثبوت جواز انفكاك احكام الزوجية الدائمية عنها بالمعاملات
وذلك لم يثبت بل ثبت خلافه بما ذكرناه وايضا نقول ظاهر كلام جماعة من الاصحاب
هو عدم جواز المعاملات الاخر المصالحة الا على المال او صفة مالية قال العلامة
بعد ما نقل كلام ابن الجنيد وقوله بانه لو صالح امرأته على ان يطلقها على ان لا رجوع له
والدار التي هي حق ... وعلى ان تبرأ ما ... قيمته كانت لها جعلها قد قبضت
الثوب فاسد ... ولم تقبض الصلح ثم بانت ... عليها بصيغة
ونصف مهر مثلها ان كان دخل بها الخ ما نقله ردا عليه وفي صحة هذا الصلح

نظر من حيث ان الصلح انما يتم على ما يملك وقال المحقق الثاني في جامع المقاصد في ذيل قول
قول المصنف ره ولا يصح الصلح على ما لا يجوز اخذ العوض عنه كالصلح عن اقراره لغيره بالزوجية او
مع شاهد ليمتنع من اقامة الشهادة او عن حد القذف قوله وعن حد القذف لانه ان كان
حقا لله لم يصح الصلح عنه وان كان حقا له فلانه ليس من الحقوق المالية ولا من توابعها و
انما شرع لتنزيه العرض فلا يجوز ان يعارض عنه عوض ولو صالح عنه لم يسقط الحد لان
الباطل لا اثر له وهو يقرب لما قد ذكره انتهى اقول كلامه هذا كالصريح شامل لما بعد الترافع
وما قبله وقال في التحرير مثل ما قال في القواعد من عدم جواز المصالحة عن حد القذف
حلم فان قلت ان عدم جواز الهبة عن حد القذف منصوص روى في الكافي في الصحيح
عن الحلبي عن ابي عبد الله ع قال سألته عن الرجل يأخذ اللص يرفعه او يتركه فقال ان
صفوان بن امية كان مضطجعا في المسجد الحرام فوضع رداءه وخرج يهريق الماء
فوجد رداءه قد سرق حين رجع اليه فقال من ذهب بردائي فذهب يطلبه فاخذ
صاحبه فرفعه الى النبي ص فقال ص اقطعوا يده فقال الرجل تقطع يده من اجل ردائي
يا رسول الله قال نعم قال فانا اهبه له فقال رسول الله ص فهلا كان
قبل ان ترفعه الي قلت فالامام بمنزلته اذا رفع اليه قال نعم وسألته عن العفو قبل ان ينتهي
الى الامام فقال حسن وقال في الموثق عن ابي عبد الله ع من اخذ سارقا فعفى عنه فذلك

له

فاذا انتهى الى الامام قطعه فان قال الذي سرق منه انا اهبه له لم يدعه الامام حتى
يقطعه اذا رفع اليه وانما الهبة قبل ان يرفع الى الامام وذلك قول الله تعالى
والحافظون لحدود الله فاذا انتهى الحد الى الامام فليس لاحد ان يتركه ومثل ما ذكرنا
في الدلالة معتبرة اخرى فيمكن ان يكون عدم جواز المصالحة عن حد القذف بعد الترافع
تدل على جوازها قبله مع ان كلام العلامة في القواعد والتحرير وكلام المحقق الثاني وغيرها
يعطي عدم جواز المصالحة على حد القذف مطلقا وان كان قبل الترافع فيظهر من ذلك ان
جواز العفو والهبة لا يستلزم جواز الصلح عندهم لان الصلح كما صرح به انما يرد
على حقوق المالية وتوابعها وايضا مقتضى كلام الشيخ ره في ط حيث جعل الصلح فرعا
للعقود الخمسة البيع والاجارة والهبة والعارية والابراء هو عدم جواز الصلح
على حق الرجوع ضرورة عدم كونها صالحا لان يصير موردا لاحد العقود الخمسة المذكورة
وايضا المشهور بناء على ما مر من الشيخ ره في انه لم يخصص مورد الصلح بموارد العقود الخمسة
بل مورده اعم بل انما نعده في انه لم يجعل الصلح فرعا لها والظاهر من ذلك انهم اتفقوا على
كلامه في تلك الخمسة بالقبول وفيه نظر من حيث انهم جوزوا مصالحة القصاص بخلاف الشيخ
فانه لم يجوز القاعدة المهمة عنده انه لا يجوز نقله بالبيع ولا بالاجارة ولا بالهبة ولا بالعارية
ولا بالابراء فلا يجوز المصالحة عليه وانا قلنا انه لا يجوز المصالحة على القصاص لاتفاق

في ط اذا اخرج جناحا الى زقاق غير نافذ لم يجز لان اربابه معينون فان صالحوه
على تركه بعوض باجرته جنبه لم يجز لان في ذلك افراد الهواء بالبيع وذلك
لا يصح وامثال ذلك موجودة في غير النهاية فان عقد المصالحة يرد على ما لا ترد العقود المعينة
كثيرا بل لا يمكن ان يعد ويحصر ثم ينبغي ان نتكلم فيما رواه في الفقيه عن رسول الله
صلى الله عليه وآله وسلم انه قال الصلح جائز بين المسلمين الا صلحا حرم حلالا واحل
حراما فنقول ان هذا الخبر تلقاه الاصحاب بالقبول بل قال العلامة في التحرير وقد اجمع العلماء
كافة على تسويغ الصلح ما لم يؤد الى تحريم حلال او تحليل حرام وقد روى هذه الرواية
في الكافي في كتاب القضاء في باب ادب الحكم قال علي بن ابراهيم عن ابي عبد الله عن
ابيه عن الحسن بن محبوب عن عمرو بن ابي المقدام عن ابيه عن سلمة بن كهيل قال سمعت
عليا عليه السلام يقول لشريح انظر الى اهل المعك والمطل ودفع حقوق الناس من اهل المقدرة
واليسار الى ان قال واعلم ان الصلح جائز بين المسلمين الا صلحا حرم حلالا او احل حراما
وابو المقدام وهو ثابت بن هرمز العجلي وان كان زيديا بتريا وابنه عمرو مجهولا غير ممدوح
ولا احد منهم الا ان الحسن بن محبوب قال الكشي انه ممن اجتمع اصحابنا على تصحيح ما يصح عنهم و
تصديقهم واقروا لهم بالفقه والعلم واما سلمة بن كهيل فهو من خوارج اهل ...

كا

كما حكاه المحقق المدقق الاسترابادي عن كتاب البرقي ورجال ابن داود وخلاصة
العلامة وهذا المدح اعلى منازل التوثيق فالرواية المذكورة معتمد عليها او كالروايات
الصحيحة في جواز الاعتماد عليها مع انه قد ذكرنا ان ما تضمنته مجمع عليه بين الاصحاب
في الجملة وانما الكلام في ان المراد من الصلح الذي يحرم الحلال او يحلل الحرام ما هو
على وجه تحصيل التعريف الجامع المانع للصلح الذي يحرم الحلال او يحلل الحرام على
ظاهر الشريعة وكذا المراد من الصلح وجوازه ونقول الصلاح ضد الفساد كالصلوح
صلح ومنع وكرم وهو صلح بالكسر وصالح وصليح والصلح ضد فسده واليه احسن واصلح والصلح بالضم
السلم ويؤنث وجماعة والمراد به هنا هو عقد الصلح الذي شرع لقطع المنازعة و
المراد بقوله عم جائز نافذ ماض او مباح على احتمال والاول اظهر في خصوص المقام لان
الكلام مسوق لبيان الحكم الوضعي للمصالحة لا الحكم التكليفي وان احتمل ذلك ايضا
فالمراد ان عقد المصالحة جائز نافذ وماض بين المسلمين اي عقد مصالحة كان الا مصالحة
تؤدي الى تحريم ما كان حلالا او الى تحليل ما كان حراما شرعا فانه غير جائز وغير نافذ وغير ماض
او ان عقد المصالحة مباح او ان عقد المصالحة مباح بين المسلمين اي عقد مصالحة كان الا مصالحة
تؤدي الى تحريم ما هو حلال وتحليل ما هو حرام شرعا فانه حرام غير مباح على الا

الاخر والمراد بالحرام الحرام الذي لم يجعل الشارع الصلح ونحوه من عقود المعاوضات سببا لحليته

وكذا المراد بالحلال الحلال الذي لم يجعله ونحوه الشارع سببا لحرمته فلا يرد ان الصلح حيطة

يحلل عقود الصلح للمتصالح وكان حراما قبل ويحرمه على المصالح وكان حلالا قبل فحل

الحرام وحرم الحلال تفصيل المقام ان الشارع جعل بعض الاشياء حلالا بالذات نوعا في

كل حال لكل احد من المكلفين وان عرض في بعض الافراد حكم الحرمة لعارض وكذا

بعض الاشياء حراما بالذات نوعا في كل حال لكل احد من المكلفين كاكل الميتة و

لحم الخنزير وان عرض حكم الحلية في بعض الاحوال وكالاستمتاع بالبيع والشراء وسائر

عقود المعاوضات وكالاشياء المباحة والاستمتاع بالزوجة الزوجة نوعا

وهذان القسمان لا يصح ورود المعاوضة والمصالحة عليهما في كل حال وجعل

بعض الاشياء حلالا في حال وحراما في حال اخر وهذا القسم على قسمين لانه لا يخلو اما

انه جعل سبب حليته او حرمته المصالحة اولا بل جعل لها سببا اشياء اخر والقسم الاول

ورود [illegible] عليه الصلح كالاستمتاع بالزوجة الدائمة المعينة واما الاستمتاع بها نوعا فهو

داخل في القسم الاول فان عدم جواز الاستمتاع بالزوجة الدائمة المعينة

للزوج طريقه الشرعي الذي جعله الشارع سببا هو الطلاق والمصالحة ونحوها من

عقود

من عقود المعاوضات [illegible] معنى الخبر ان عقد الصلح [illegible] بين المسلمين الا

عقد صلح حرم حلالا حالكونه ذلك الحلال الحلال الذي لم يجعله الشارع سببا

لحرمته او احل حراما حالكونه ذلك الحرام الحرام الذي لم يجعله الشارع سببا لحليته

والا فهو نافذ ودخل في المستثنى منه واذا عرفت ذلك علمت ان ورود الصلح

على قسمين بمقتضى النبوي المعتبر المذكور المعتضد لاطلاق [illegible] وردت

في باب الصلح اصلا فلم يرد الصلح عليه والاخر لا يصح فاذا اخبر احدهما الاخر بالعلم او الظن

المعتبر فهو والا فنقول في مقام الاشتباه ما هو في حكم الشك كما هو المفروض فيما نحن

فيه ان العلم بنفوذ الصلح فيه يتوقف على العلم بان حق الرجوع مما جعل الشارع الصلح

سببا لحرمة الرجوع على المصالح وهو الزوج وحلية الزوج للزوجة المطلقة بعد خروج العدة

وان كان حق الرجوع فيها والعلم بانه كذلك يتوقف على الدليل الدال عليه شرعا وليس فلا يصح

الصلح عن حق الرجوع لان الصحة حكم شرعي يتوقف على الحكم بها على الدليل المعتبر اذا عرفت

ما ذكرناه وتاملت فيه حق التامل علمت ان التمسك بالاطلاقات الواردة الدالة

على شرعية الصلح في اثبات جواز الصلح عن حق الرجوع ونحوه مما لا وقع له مع انها واردة

في مقام بيان اصل المشروعية لا في مقام بيان الحكم على وجه الاطلاق او العموم هذا على

ما هو الظاهر من كون المراد من الجواز هو المضي والنفوذ واما على تقدير كون المراد به

الاباحة الشرعية على الاحتمال الاخر فالامر فيه كما ذكرناه على ما هو التحقيق من كون النهي في

المعاملات مقتضيا للفساد على التفصيل الذي حققناه في موضعه نعم هنا احتمال اخر ذكره بعض

في تفسير صلح احل حراما او احل حرم حلالا وهو ان يصالح المنكر على بعض المدعى او منفعته

او بدله مع كون احدهما عالما ببطلان الدعوى لكنه هنا صحيح ظاهرا وان فسد باطنا وهو

صلح لاميرين معا لانه محلل للحرام بالنسبة لى الكاذب او محرم للحلال بالنسبة الى المحق

والاستثناء على ذلك يصير منقطعا للحكم بصحته ظاهرا وانما هو فاسد في نفس الامر والحكم بالصحة

والبطلان انما يتعلق على ما هو الظاهر ويمكن كونه متصلا نظرا الى بطلانه في نفس الامر و تفصيل

ذلك ان المراد بالجواز هو النفوذ اما الواقعي او الظاهري او هما كلاهما وعلى التقدير

الاول الاستثناء متصل لو اريد بعدم الجواز والنفوذ في المستثنى العدم الواقعي و

منفصل لو اريد به العدم الظاهري وعلى الثاني ينتفي الاحتمال المذكور ومقتضى ما حملنا عليه

الرواية الشريفة عليه وعلى الثالث يصير الاستثناء متصلا على ما حملنا ما عليه على الاحتمال

المذكور

مضافا الى الشاذ من جانبه ثم ان لفظ بين المسلمين في الخبر كلفظ الصلح يشعر بان مورد

الخبر ما كان متنازعا فيه بين المتصالحين وكذا تتمة الخبر المذكورة في سابقه وهو قوله البينة

على المدعي واليمين على المدعى عليه وهو ذكره في كتاب القضاء وعلى ذلك الاشعار بعدم

لا يقصر عن الدلالة لا يستقل الخبر لاشتمال ما نحن فيه بل لا يشمل غير الصورة المشاع فيلم

ويحتاج ثبوت صحة المصطلح فيه الى المثبت الشرعي من اجماع او نحوه وظاهر ان صحة المصالح

فيما نحن فيه عدم جمع عليها بل الظاهر من جملة من العبارات ان المشهور بين الاصحاب هو عدم صحة

المصالحة فيما هو هو ممن من ذلك كالصلح على حق القسم قال الشهيد في الدروس والشرط

في مورد الصلح ان يكون مالا فيصح عن القصاص او عن الحد والتعزير والقسمة بين الزوجات

فلا وقال الشهيدان ولا يصح الاعتياض عن القسم لشيء من المال لان المعوض كون

الرجل عنده وهو لا يقابل بالعوض لانه ليس بعين ولا منفعة كذا ذكره الشيخ وتبعه عليه الجماعة

وفي التحرير نسب القول اليه ساكتا عليه مشعرا بتوقفه فيه او تمريضه وله وجه لان المعاوضة

عن مهره في ما ذكر ولقد كان يشعر بجواز الصلح على حق الشفعة والتحجير ونحوها انه اهمل حق الشفعة

من توابع الحقوق المالية والتحجير يفيد اولوية المال وقال في القواعد ولو عاوضها عن

ليلتها شيء لم يصح المعاوضة لان المعوض كون الرجل عندها وهو لا يقابله عوض

وقرره ما اخذت وينقض لانه لا يسلم لها العوض وقال في الارشاد ولا يلزم الزوج العوض لو
اصطلحا عليه وقال المحقق في بيع الثالثة لو التمست عوضا عن ليلتها فبذله الزوج لم يلزم
قيل لانه حق لا يتقوم منفردا فلا يصح المعاوضة فان قلت روى علي بن جعفر عن اخيه موسى
عليه السلام قال سألته عن رجل له امرأتان قالت احديهما ليلتي ويومي لك يوما او شهرا
او ما كان ايجوز ذلك قال اذا طابت نفسها واشترى ذلك منها فلا بأس وهذه الرواية
مذكورة في كتاب علي بن جعفر فيكون صحيحة ورواه الشيخ بسند فيه جهالة ايضا
الشراء على مثل هذا الحق جائز لانه متعلق بالاعيان المالية بحيزها فكانت كناية عن المعاوضة
عليه في الجملة فتدل هذه المعتبرة على صحة المعاوضة عليه في الجملة والقدر المتيقن منه ذلك
هو الصلح لان دائرته اوسع من غيره من المعاوضات قلت اني لم اكن في مقام اثبات عدم صحة
المعاوضة على هذا الحق بل كان مقصودي اثبات ان كثيرا من المحققين من اصحابنا
المشهورين منهم ذهبوا الى عدم صحة المعاوضة على هذا الحق بل كان مقصودي مثل هذه الحقوق
التي لا تكون من الحقوق المالية وتوابعها تأييد المقصود وتأكيد المطلوب من
عدم صحة المعاوضة على حق الرجوع الذي هو متعلق بالفروج وامره اشكل من حيث ان
حق القسم من وجوه متشتتة وقد مر كثيرا منها منها انه يمكن ان يقال ان
المراد من الاشتراء انما هو مجرد بذل المال في مقابله ذلك الحق لتحصيل رضاء
عنها

منها ببذل حقه له لا المعاوضة الحقيقية اللازمة من الطرفين فانه لا خلاف بين الاصحاب
في انه يجوز بذل حقها من القسم له وهو وذلك البذل قد يتحقق من دون بذل شيء
في مقابله وقد لا يتحقق بل يحصل ببذل شيء من المال في مقابله او الاشتراء اذا لم يبق على
حقيقته فكما يمكن حملها على ما ذكرت يمكن حملها على ما ذكرنا فان قلت لما كان رأى الشيخ ره
ان الصلح فرع للعقود الخمسة فجعل فرع البيع اذا افاد نقل العين بعوض وفرع
الهبة معلوم وفرع الاجارة اذا وقع على منفعة معلومة بعوض معلوم وفرع العارية
اذا تضمن اباحة منفعة بغير عوض وفرع الهبة اذا تضمن تلك العين بغير عوض وفرع
الابراء اذا تضمن اسقاط دين ولم يكن المعاوضة على حق القسم داخلا في واحد من
العقود الخمسة حكم بعدم صحة المصالحة والمعاوضة لما رأوا فتوى الشيخ بذلك
افتاهم بذلك تأسيا بمقالته من غير التفات منهم الى ان تلك الفتوى منه مبنية
على اصل غير مسلم عندهم اقول ذلك سوء الظن بهم قال المحققين من اصحابنا كيف
يغفلون عن ذلك ويفتون بما لم يذكره احد ركنه ويقلدون الشيخ ره من غير بصيرة
فان قلت هل يصح الاستدلال بجواز المصالحة على حق القسم مطلقا وان لم يكن في صورة
عدم نشوز الزوج او صحة المعاوضة بالمصالحة عليه بالمال مطلقا بالآية الشريفة وان
امرأة خافت من بعلها نشوزا او اعراضا فلا جناح عليهما ان يصلحا بينهما

وبالمعتبرة الواردة في تفسيرها منها الصحيح المروي في باب النشوز من الكافي في الصحيح عن
الحلبي عن أبي عبد الله قال سألته عن قول الله عز وجل وإن امرأة خافت من بعلها نشوزا
فقال هي المرأة تكون عند الرجل فيكرهها فيقول لها إني أريد أن أطلقك فتقول لا تفعل
إني أكره أن تشمت بي ولكن انظر في ليلتي فاصنع بها ما شئت وما كان سوى ذلك
من شيء فهو لك ودعني على حالتي فهو قوله تبارك وتعالى فلا جناح عليهما أن يصلحا
بينهما صلحا وهو هذا الصلح ومنها الموثق المروي في الباب عن علي بن حمزة قال
سألت أبا الحسن عليه السلام عن قول الله عز وجل
وإن امرأة خافت من بعلها نشوزا أو إعراضا فقال إذا كان كذلك فهم بطلاقها
فقالت له أمسكني وأدع لك بعض ما عليك وأحللك من يومي وليلتي حل له ذلك
ولا جناح عليهما ورواه في الفقيه بإسناده إلى المفضل بن صالح عن زيد الشحام عن
أبي عبد الله عليه السلام ومنها الموثق المروي في الباب أيضا عن أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام
قال سألته عن قول الله عز وجل وإن امرأة خافت من بعلها نشوزا أو إعراضا فقال هذا
تكون عنده المرأة لا تعجبه فيقول أريد طلاقها فتقول أمسكني ولا تطلقني وأدع
لك ما على ظهرك وأعطيك من مالي وأحللك من يومي وليلتي فقد طاب ذلك
كله ومنها ما رواه ثقة الإسلام في باب الشرط في النكاح ما يجوز وما لا يجوز عن

زرارة

عن زرارة قال سألت أباه سئل أبو جعفر عم عن النهارية بشيء ومن تزوج بامرأة
فلها ما للمرأة من النفقة يشترط عليها عند عقد النكاح أن يأتيها متى شاء كل شهر
أو كل جمعة ومن النفقة كذا وكذا قال ليس ذلك الشرط بشيء ومن تزوج بامرأة
فلها ما للمرأة من النفقة والكسوة ولكنه إذا تزوج امرأة فخافت منه نشوزا أو خافت
أن يتزوج عليها أو يطلقها فصالحت من حقها على شيء من نفقتها أو قسمتها فإن ذلك
جائز لا بأس به وهو مروي في التهذيب أيضا قلت نعم فإن النصوص الأولة المعتبرة
المذكورة لما كانت فيها منافاة لتفسير قوله نعم لا جناح عليهما أن يصلحا بينهما صلحا بكون
مقتضاها أنه لو قالت المرأة لزوجها صالحتك عما عليك من حقوق كان مصالحة
صحيحة يترتب عليها سقوط حقها عنه مطلقا وإن كان الوقاع بعد أربعة أشهر كالأجنبي
وهذه المصالحة وإن كانت في الصورة الخاصة وهي ما إذا كانت المرأة خائفة من بعلها
نشوزا أو إعراضا لكن لما كانت تلك النصوص على إطلاقها حتى القسم [illegible]
فبتنقيح المناط يتم المطلوب في سائر الصور أيضا وأما صحة المعاوضة على حق القسم
بالمال فلا يستفاد من هذه النصوص ولكن يستفاد ذلك من صحيحة علي بن جعفر المذكورة
سابقا والإنصاف أن ما يحمل قول من أمكن حملها على أن المراد من الاشتراء هو مجرد
بذل المال في مقابلة ذلك الحق ليحصل الرضا منها بتركها له حق القسم له التعدد و

والاقرب حمله على المعاوضة بالمعاوضة لكونها اقرب المجازات المتصورة في المقام و
اما الرواية الاخيرة المروية في الكافي في باب الشرط في النكاح وما يجوز وما لا يجوز عن زرارة
فليس في سندها من يتأمل فيه الا موسى بن بكر وهو بن بكر الواسطي وحديثه معمول
لرواية ابن ابي عمير وصفوان بن يحيى عنه وقال الشيخ في العدة انهما لا يرويان الا عن ثقة
ولان للصدوق طريقا اليه مضافا الى ما رواه الكشي عن موسى بن بكر انه قال قال لي ابو الحسن
موسى ع يخف عليك ان نبعثك في بعض حوائجنا فقلت انا عبدك فمرني بما شئت
فوجهني في بعض حاجة الى الشام ولا خفاء في دلالته على المدح والسند صحيح لمكان صفوان اليه
فكلمته غير مناف لاستفادة المدح منه وقيل في تفسير النهارية ان الرجل يخاف من امراته فيتزوج
امرأة اخرى ليراعيها ويشترط على الثانية ان لا يجيئها الا في النهار وقوله فصالحت من
حقها على شيء من نفقتها او قسمها كما صرح به الاصحاب وثمرة تلك المصالحة هو الابراء
عن خمسمائة من قبيل مصالحة من له على زيد الف دينار عن ذلك الالف بخمسمائة
دينار وتلك المصالحة صحيحة كما صرح به الاصحاب وثمرة تلك المصالحة هو الابراء عن
خمسمائة دينار من الالف ولا يخفى ان تلك الرواية صريحة في ان المصالحة على
حق القسم تسقط ذلك الحق ويشكل ذلك باتفاق الاصحاب على ان المراد من
المصالحة في المقام ليس هو المصالحة الحقيقية باباه ولا باس بذكر جملة من
كلام

من كلام الاصحاب فنقول قال الشيخ في النهاية واما النشوز فهو ان يكره الرجل المرأة وتريد
المرأة المقام معه ويكره مفارقته ويريد الرجل طلاقها فتقول له لا تفعل اني اكره ان تشمت بي
ولكن انظر ليلتي فاصنع بها ما شئت وما كان سوى ذلك من نفقة وغيرها فهو لك و
اعطيك من مالي شيئا معلوما ودعني على حالتي فلا جناح عليهما ان يصلحا بينهما على هذا الصلح
وقال ابن ادريس في السرائر مثل ذلك الكلام بعينه وقال في الشرائع ولها ان تترك بعض
حقوقها من قسمة ونفقة استمالة له ويحل للزوج قبول ذلك وقال الشهيدان ولو
تركت الزوجة بعض حقوقها من قسمة ونفقة استمالة له حل له قبوله وقال في [illegible]
فان طيب نفسها بالفعل الجميل والقول اللطيف وتركت حقوقها او بعضها له او اعطاه
من مالها فعل ولا جناح عليهما ان يصطلحا بينهما صلحا وقال في القواعد ولها ان تترك بعض
حقوقها من نفقة وقسمة وغيرها استمالة له ويحل للزوج قبوله ولو قهرها عليه لم يحل و
قال في النافع ولو كان النشوز منه فلها المطالبة بحقوقها ولو تركت بعض ما يجب عليه
او كله استمالة له جاز لها وله القبول وقال في الارشاد ولو اسقطت بعض حقوقها من نفقة
وقسمة استمالة له جاز قبوله وقال في الكفاية ولها ان تستميله بترك بعض حقوقها من النفقة
او القسم او كلها للاية والشراح في شروحهم ذكروا جملة من تلك الاخبار واستدلوا بها على
على ما ذكره المصنفون وبالجملة فظاهر الاصحاب الاتفاق على ان المراد من تلك الاخبار

المفسرة للاية الشريفة من بيان علة ترك بعض الحقوق او كلها للزوجة وقوله من

الزوج ويدل على ما ذهب عليها الاصحاب من ان المراد من تلك الاخبار وقوله عم في موثقة

ابي بصير المذكورة فقد طابت ولا حرج لها بل نقول قوله تعم فلا جناح كالصريح فيما ذكره الاصحاب

وكذلك قوله عم في رواية زرارة المذكورة فان ذلك جائز لا باس به وبالجملة الظاهر الاصحاب

في المقام ان المراد من الصلح الواقع في الاية الشريفة هو الصلح المتعارف في الاصطلاح

وقوله تعم فلا جناح عليهما ان يصلحا بينهما صلحا [illegible] لا يمكن الاستدلال بجواز المصالحة

على حق القسم فقط وان كان في صورة خوف النشوز من الزوج او صحة المعاوضة للمصالحة

عليه بالمال بالاية الشريفة او الاخبار المعتبرة المفسرة ويمكن الجواب عن ذلك بان

الاجماع على ان المراد من الاية الشريفة هو ما افتى به الاصحاب في المقام غير محقق وكذلك

الاخبار الاخبار المفسرة المذكورة معتبرة وظاهرة في صحة المصالحة المخصوصة في المقام وكذلك

الاية الشريفة من حيث استعمالها للفظ الصلح الذي هو حقيقة في العقد المخصوص او ما يترتب

عليه من النقل والانتقال المخصوصين لعدم تبين ان مورده هو حقوق الزوجة من حق القسم

والنفقة وغيرها واما الخبر الذي في سنده موسى بن بكر فهو كالصريح في صحة المصالحة المذكورة

فالانصاف ان الظاهر من تلك الاخبار ان المصالح عنه في المقام هو حقوق الزوجة

من القسم والنفقة وغيرها كلا او بعضا والمصالح به هو الامساك في المقام

والمقام معها الاخبر زرارة المذكور فان الظ منه هو صحة المصالحة

من حقوقها كلا او بشيء من القسم او النفقة من قبيل صلح الدين على بعضه

وقبل صحح بصحة [illegible] وبعوض تنقيح المناط على ما سبق من انه الملك

وهو صحة المصالحة على حق القسم فقط وبضميمة صحيحة على بن جعفر ثبت صحة

المصالحة عليه وان كان بالعوض والا فتدبر فان قلت اذا كان معتقدا ان

هو جواز المصالحة على حق القسم فلم لا نعتقد جواز المصالحة على حق الزوج

مع انهما من باب واحد قلنا ان حق القسم عبارة عن استحقاق الزوجة

على الزوج كونه عندها في زمان مخصوص على وجه مخصوص وحق الزوج عنده

سلطنة للزوج المطلق يمكن بها من استيفاء الزوجية على الدوام بالقول

او الفعل وبينهما فرق ظاهر ولا يلزم من جواز الصلح على الاول جوازه على الثاني

فالادلة الدالة على جواز الصلح على الاول لا يستلزم جوازه على الثاني لا لفظا

ولا عقلا وقد عرفت انفا ان قوله عم الصلح جائز بين المسلمين الا صلحا حرم

حلالا او احل حراما لا [illegible] وكذا الادلة الاخر وقد يقال ان مقتضى

تلك الاخبار المذكورة انه لو قالت المراة لزوجها صالحتك عما عليك

من حقوق كان مصالحة صحيحة يترتب عليها سقوط حقوقها عند مطاو
لو كان الوقاع اعبدار بعتا اشهر كالا الحقوق فلم يجوز ذلك في حق الزوجة ينبغي
ان يجوز في حق الزوج ايضا بان يقول صالحتك عما عليك من حقوقي فاذا جاز
ذلك قبل الطلاق فيجوز بعده في العدة الرجعية لكون المقتضى مشتركا بينهما
كما انه اذا جاز ذلك في الحقوق الواجبة ينبغي جوازه في الحقوق الجائزة بل بطريق
اولى تنقيح المناط يستدعي ان يقال ان الحق الثابت اما واجبا وجايزا والصلح
في الاول يوجب سقوط الوجوب ولا يلزم منه سقوط الجواز لا باعتبار ان
نسخ الوجوب لا يوجب نسخ الجواز بل باعتبار قيام مقتضى الجواز توضيح الحال
في ذلك يستدعي ان يقال انا قد بينا فيما سلف ان الزوجية لما كانت
مستلزمة لجواز النظر الى الزوجة والملاعبة معها والملامسة وغيرها
فلا يمكن انفكاكها مع بقاء الزوجية الساقط بالصلح هنا انما هو الوجوب
اما الثابت في العدة الرجعية انما هو امكان ارجاع المطلقة الى ما كانت عليه
من وصف الزوجية وجوازه وحيث قد سقط بالصلح فلا يبقى له شيء
بعده فلا ينبغي التامل في ذلك قوله انتهى بان يقول صالحتك عما عليك

من حقوقي اقول لا يخفى ان الحقوق الثابتة للزوج على الزوجة قبل الطلاق او
بعده من حيث الزوجية انما هي الاطاعة ومن الطاعة لا تقبل ان يصالح عليها
واما حق الرجوع الذي هو عبارة عن السلطنة المخصوصة في الطلاق ليس من
الحقوق الثابتة على الزوجة لا وضعا بان يكون ثابتا في ذمتها ولا تكليفا
بان يكون واجبا عليها اشبهها كما ان حق القسم حق تكليفي واجب على الزوج
لمصلحة الزوجة حسب قوله انه اذا جاز في الحقوق الواجبة ينبغي جوازه
في الحقوق الجائزة بل بطريق اولى اقول الحقوق الجائزة هي الحقوق الاستمتاعية و
هي لا تقبل المصالحة مطلقا لا قبل الطلاق كما هو معترف به ولا بعد الطلاق كما هو
موضع النزاع والاولوية المدعاة ممنوعة ووجه المنع اوضح من ان يحتاج الى
البيان قوله توضيح الحال الى قوله والساقط بالصلح هنا انما هو الوجوب اقول
جعلني الله تعالى فداه قوله هنا احما الادب فيه قوله واما الثابت في العدة الرجعية انما
هو امكان ارجاع المطلقة الى ما كانت عليه من وصف الزوجية وجوازه وحيث
قد سقط بالصلح فلا يبقى له شيء بعده فلا ينبغي التامل في ذلك اقول المراد بحق الرجوع
الذي يتنازع في صحة المصالحة عليه اما السلطنة المخصوصة والولاية التي
وجبها الشرع للزوج المطلق بالطلاق الرجعي او نفس الرجوع بان يكون

الاضافة بيانية او جواز الرجوع بمعنى صحته على ان يكون المراد بالجواز الحكم
الوضعي او جوازه بمعنى الاباحة على ان يكون المراد به الحكم الشرعي وهو الاباحة
هنا اما الثاني فيصح الكلام فيه واما الاخيران فيصح الكلام في عدم صحة
مصالحتها فلا نطيل الكلام هنا في وجهه واما المعنى الاول يعني الولاية و
السلطنة على الرجوع فلم يقم دليل على جواز المصالحة عليها والاعتبارات المعتبرة
المذكورة ايضا لا تدل عليه وهو ظ وبالجملة فتلك السلطنة لا يصح المصالحة
عليها على ما مر فان المطلقة الرجعية زوجة حقيقة مع انه يمكن ان يرقى بذلك
ايضا فنقول كما يمكن ان يكون تلك السلطنة من الحقوق التي جعل الله تعالى زمام
اختيارها في يد الناس وسلطهم عليها بالاسقاط او النقل والانتقال حتى
يكون داخلة في قوله صلعم الصلح جائز بين المسلمين يمكن ان يكون من الحقوق التي
لم يجعل الله تعالى زمام اختيارها في يد الناس كالحقوق الاحادية من الولاية
على البيع والاموال والمولى عليهم من الولدان وغيرها حتى يكون داخلة في
قوله الا صلحا حرم حلالا او احل حراما مع ان مقتضى الاصل هو بقاء الحق و
عدم السقوط مضافا الى اجماع ما مر وقوله تعالى تلك حدود الله ومن يتعد

حدود

حدود الله فقد ظلم نفسه بعد احكام منها اختصاص المطلق بالرد في العدة وغير
ذلك مما لم يذكره ثم انه نقل بعض الافاضل عن السيد السند المحقق المدقق اقا
مير سيد علي الكربلائي انه قال في كتاب جواب المسائل بعد سؤال السائل هكذا اذا
طلق الرجل زوجته طلاقا رجعيا وصالح معها على رجوعه عليها في زمان العدة بمبلغ
معين وجرت بينهما صيغة المصالحة فهل تصير الزوجة المذكورة في حكم البائنة
بحيث لا يصح للزوج المراجعة اليها ام لا وعلى التقديرين فهل يرتفع التوارث
ام لا وايضا ان مات الزوج في اثناء العدة فهل عليها عدة الوفاة ام عليها اتمام
عدة الطلاق ولو تصالحا المصالحة هل رجع حق الرجوع الى الزوج ام لا نعم من
جهة الحكم التكليفي بمعنى حرمة رجوع الزوج لعين اشكال لا من جهة الحكم الوضعي
بمعنى كون المطلقة زوجة اذا رجع اليها وان كان عاصيا على نقضه خلوا
الادلة فيما افهم وقد خالف في ذلك جماعة من فضلاء العصر ولذا الاحوط
في ذلك بعدم الرجوع كان اولى واما التوارث والاعتداد بعدة الوفاة فيبنى
على ما مر من الطلاق وقد عرفت ان المختار كونه طلاقا رجعيا تترتب عليه آثاره
والاحتياط واضح انتهى كلامه اعلى الله مقامه اقول فلا اشكال في ان المصالحة على
حق الرجوع او على اباحته لا تصح بمعنى ان السلطنة لا تسقط وكذا الصحة ولا

والاباحة الشرعيتان اذ لا يمكن اسقاط الاحكام الشرعية بالمصالحة الواردة على
نفسها وان امكن اثباتها بالعرض بالمصالحة الواردة على موضوعاتها اولا
وبالذات واما المصالحة عن الرجوع نفسه بان يقول صالحتك على ان لا ارجع
اليك في [illegible] لعل [illegible] فلا مانع من الحكم بصحتها بمعنى افادتها تحريم الرجوع
اليها الا اسقاط حق الرجوع بمعنى السلطنة مع وجود المقتضي وهو قوله تعالى اوفوا
بالعقود المقتضي لوجوب الوفاء بالعقود ولعل نظر السيد المحقق الى ذلك في
حكمه بصحة المصالحة بالاضافة الى الحكم التكليفي لا الوضعي ولكن يشكل ذلك
بان ارادة ذلك المعنى من حق الرجوع الظاهر في السلطنة المذكورة تكلف فان
حق الرجوع في كلام السائل ظاهر في السلطنة المذكورة فكان الصواب ان
يجيب عنه بعدم صحة المصالحة مطلقا الا ان الامر في ذلك سهل لظهور انه حمل
الاضافة على البيانية نعم يبقى في المقام اشكال ينبغي ان يذكر مع الجواب عنه
وهو ان المصالحة [illegible] الظاهر انها من عقود المعاوضات وثمرة تلك العقود
هو انتقال كل من العوضين [illegible] الى الاخر او اسقاطها او الاسقاط
من جانب والانتقال من جانب اخر الاول كالمصالحة عن العين او المنفعة
والثاني كالمصالحة عن الدين بالدين والثالث كالمصالحة عن احد الامرين بالاخر
او بالعكس

او بالعكس واما الحرمة والوجوب فهما من مقتضى النذر واليمين والعهد فكان
ينبغي ان [illegible] لا يرجع اليها او عاهد او حلف كان من مقتضى عقود المعاوضة
كالمصالحة ونحوها والجواب عن ذلك ان حصر ثمرة العقود فيما ذكر ممنوع
بل حصر ذلك غير حاصر اذ قد يثمر العقد استحقاق المصالح له للمصالح عنده على المصالح
فان المصالحة المذكورة يصير الزوجة المصالحة لها مستحقة لعدم الرجوع اليها
على الزوج المصالح اولا وبالذات وبتلك الواسطة يحرم الرجوع اليها على الزوج
فما تفيده المصالحة المذكورة اولا وبالذات انما هو الاستحقاق المذكور واما
الحرمة فهي مستفادة منها ثانيا وبالعرض ومن ذلك القبيل كثير من الشروط
المشترطة في ضمن العقود اللازمة كان يشترط في ضمن عقد المبايعة [illegible] او الاجارة
او المزارعة او المساقاة او المصالحة او النكاح او نحو ذلك ان يفعل احد
المتعاقدين فعلا من الافعال المشروطة بالشرط يصير مستحقا لذلك
الفعل وبواسطة ذلك الاستحقاق يجب ذلك الفعل على المشروط عليه و
يحرم عليه تركه بخلاف النذر واليمين والعهد فانها تفيد اولا وبالذات
وجوب المنذور او المحلوف عليه او المعهود وحرمة تركه اولا وبالذات
وتفرع على ذلك ان احد المتعاقدين لو شرط في ضمن العقد دوام وكالة

وكالة الاخرى او يجب عليه ان لا يعزله ولكن لو عزله انعزل وكذا لو شرط
وكالته وان لا يعزله ونحو ذلك اما فلو شرط سقوط السلطنة على عزله
او سقوطها فلا يثمر لا يصح الشرط لانه مخالف للمشروع وكذا لو شرط لزوم عقد
الوكالة الذي هو جايز شرعا بمعنى عدم تسلط الموكل على العزل فما تداول
بين الناس من انهم يشترطون في ضمن العقد اللازم لاحد المتعاقدين الوكالة
بلا عزل لو كان مرادهم من الاشتراط هو المعنى الاول فيصح ويلزم ولكن لا يسقط
تسلط الموكل على العزل وان كان حراما ولو كان مرادهم منه هو المعنى الاول
الثاني فلا يصح اقول في الاصل والفرع كليهما نظر اما الاول فلان المصالحة
على النحو المرقوم يستلزم استحقاقها عليه عدم الرجوع ولزومه عليه شرعا
كما اعترف به وذلك يستلزم سقوط السلطنة المذكورة لانها عبارة عن التمكن
من الرجوع وعدمه شرعا وعدم لزوم احد الطرفين عليه لك فلو فرض مصالحة
المذكورة عدم جواز الرجوع شرعا ولزومه لك لاستحقاقها اياه عليه كما
هو المفروض سقط ذلك التمكن شرعا واما في الفرع فكذلك فان الشرط
يستحق المشروط له بقاء الوكالة المذكورة ويسقط تمكن الموكل لعزل الوكيل
فان بقي تسلطه على التصرف فيما وكل فيه بنفسه او بواسطة وكيل اخر انتقل
او

لو شرط الوكالة في ضمن العقد اللازم فحكمه كذلك ايضا لان المتبادر من الوكالة
في المقام هو حدوثها وبقاؤها معا وكلام المحقق المذكور مبني على عدم افادة
المصالحة الاستحقاق المذكور بل كان مفيدا للحكم الشرعي يعني وجوب الوفاء
بها فقط وذلك باطل وكذلك الامر في الشرط فانه يفيد الاستحقاق او
او النقل والانتقال اولا وبالذات كالمصالحة وغيرها من العقود المثمرة للاحكام
الوضعية اولا وبالذات ووجوب الوفاء به ثانيا وبالعرض واذا انتهى الكلام
الى هنا فينبغي ان نرجع لسان القلم الى تحقيق الشرط الذي يشترط
في ضمن العقد اللازم وذكر مداركه وماخذه والنسبة بين موارده وموارد
المصالحة والنسبة بين مداركهما لتعيين المطلوب في المقام وسائر
المقامات فنقول الشرط كما في القاموس جعل الزام الشيء والتزامه في
البيع ونحوه كالشريطة والجمع شروط وفي المثل الشرط املك عليك ام
لك وذلك المعنى هو المتبادر منه عرفا ايضا فهو المراد منه في المقام
وهو يحصل على وجوه احدها ان يقول البايع مثلا بعتك هذا بهذا
واشترطت عليك كذا او لك علي كذا فهو ظاهر الوجوه وثانيها ان يقول

ان يقول بعتك هذا بكذا فان لم تفعل كذا فعليك كذا او ان فعلت كذا

فعليك كذا وثالثها ان يقول بعتك هذا بكذا على ان تشترط لي ان اجتنبك

ثمنها الى كذا ان ترد المبيع علي فكان البيع منفسخا وكنت [illegible] المبيع

وكذا الامر في المصالحة وظهر صحة الكل من الاخبار المعتبرة وكذا الوعد

فالمهم ان نذكر الاخبار الواردة في الباب حتى يظهر للناظر وذلك البصيرة فنقول

ان الاخبار الواردة المستفيضة بل المتواترة الناطقة بان المسلمين عند

عند شروطهم بمعنى انه يجب عليهم الوفاء بها لترتب الاثار عليها منها ما رواه

في الفقيه والتهذيب عن سليمان بن خالد في الصحيح قال سألت ابا عبد الله عليه السلام

عن رجل كان له اب مملوك وكانت لابيه امرأة مكاتبة قد ادت بعض ما عليها

فقال لها ابن العبد هل لك ان اعينك في مكاتبتك حتى تؤدي ما عليك بشرط

ان لا يكون لك الخيار على ابي اذا انت ملكت نفسك قال نعم فاعطاها المكاتبة على ان لا يكون

لها الخيار بعد ذلك قال لا يكون لها الخيار المسلمون عند شروطهم ومنها ما

رواه في الفقيه عن القاسم بن بريد عن محمد بن مسلم في الصحيح عن ابي جعفر

في مكاتب شرط عليه ان عجز ان يرد في الرق قال المسلمون عند شروطهم

ومنها ما رواه فيه ايضا عن عمار عن الحلبي في الصحيح عن ابي عبد الله قال سمعت ابا عبد الله يقول

في المكاتب كان الناس من الا يشترطون ان عجز فهو رد في الرق فهم اليوم

يشترطون والمسلمون عند شروطهم ومنها ما رواه فيه عن عبد الله بن

سنان في الصحيح عن ابي عبد الله عليه السلام قال المسلمون عند شروطهم الا كل شرط

خالف كتاب الله عز وجل فلا يجوز ورواه في باب الشرط والخيار في البيع

من التهذيب ايضا في جملة الالفاظ رسول الله الموجبة المسلمون عند شروطهم

ومنها ما رواه في الكافي في باب الشرط والخيار في البيع عن العدة عن سهل

بن زياد واحمد بن محمد عن ابن محبوب عن عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله عليه السلام

قال سمعته يقول من اشترط شرطا مخالفا لكتاب الله فلا يجوز له ولا يجوز

على الذي اشترط عليه والمسلمون عند شروطهم فيما وافق كتاب الله عز وجل

ومنها ما روي في الكافي في الحسن عن حلبية فلما اشترط عليها [illegible] عليه

المسلمون عند شروطهم ومنها ما روي في التهذيب في الصحيح عن ابي عبد الله

في المكاتب يؤدي بعض مكاتبته فقال ان الناس كانوا لا يشترطون

وهم اليوم يشترطون والمسلمون عند شروطهم فان كان شرط عليه

ان عجز رجع وان لم يشترط عليه لم يرجع ومنها الحسن [illegible] صار

من شرط امرأة او شرط فليف به فان المسلمين عند شروطهم الا شرطا حرم حلالا او احل
حراما ومنها الصحيح عن الشرط في الاماء ان لا تباع ولا تورث ولا توهب قال يجوز
ذلك غير الميراث فانها تورث وكل شرط خالف كتاب الله عز وجل فهو مردود وكذا
في احدهما او بطل كما في ثانيهما ونحوها اخبار اخر وروى في الفقيه انه سئل عن
ابا عبد الله عليه السلام عن رجل اشترى قصيلا فلم يقصله وتركه حتى صار سنبلا وكان قد شرط
على العلج يوم اشتراه انه ما يلي به من النوائب على العلج يوم اشتراه فقال ان كان
هذا شرط على العلج يوم اشتراه انه ان شاء جعله سنبلا وان شاء جعله قصيلا فله
شرطه وان لم يكن اشترط فلا ينبغي له ان تدعه حتى يكون سنبلا فان فعل فان
عليه طسقه ونفقته وله ما يخرج منه الجزء وروى فيه ايضا عن اسحق بن عمار في الصحيح على
الصحيح عن ابي عبد الله ع قال سئله رجل وانا عنده فقال رجل مسلم احتاج الى بيع داره
فجاء الى اخيه فقال ابيعك داري هذه فتكون لك احب الي من ان تكون لغيرك على ان تشترط
لي ان جئتك بثمنها الى سنة ان تردها علي فقال لا بأس بهذا ان جاء بثمنها الى سنة ردها عليه
قلت فان كانت فيها غلة كثيرة فاخذ الغلة لمن تكون الغلة فقال للمشتري الا ترى

انها

انها لو احترقت لكانت من ماله وروى في الكافي في الصحيح عن ابي عبد الله ع في رجلين
اشتركا في مال فربحا وكان من المال دين وعليهما دين فقال احدهما اعطني رأس المال
ولك الربح وعليك التوى فقال لا بأس اذا اشترطا فاذا كان شرط يخالف كتاب الله
فهو رد الى كتاب الله عز وجل ثم مطلقات تلك الاخبار مقيدة بمقيداتها وبما ورد
في الصحيح عن رجل طلق امرأته ثلاثا في مجلس واحد فقال ان رسول الله ص رد على عبد الله
بن عمر امرأته طلقها ثلاثا وهي حائض فابطل رسول الله ص ذلك الطلاق وقال كل
شيء خالف كتاب الله والسنة رد الى كتاب الله وكذا الاخبار ان الصلح جائز
بين المسلمين الا اذا لم يكن مخالفا للكتاب والسنة للصحيحة المذكورة
وروى في الكافي في الصحيح عن اصحابه ع في الرجل يقول لعبده اعتقك على ان ازوجك
ابنتي فان تزوجت عليها او تسريت فعليك مائة دينار فاعتقه على ذلك فتسرى او تزوج
قال عليه شرطه وفي الصحيح على الصحيح عن ابي عبد الله ع عن الرجل يعتق مملوكه ويزوجه ابنته
ويشترط عليه ان هو اغارها ان يرده في الرق قال له شرطه الى غير ذلك من الروايات
وانما ذكرنا هذه الجملة من بينها لغرض لنا يترتب عليها وهو انه يترتب على

في ضمن العقد مما يترتب على العقود من الآثار من النقل والانتقال والاسقاط والاستحقاق

لما اشترط في ضمنها للمشروط له على المشروط عليه وذلك الغرض يتم بما ذكرنا سيما الصحيحة

المروية في الكافي في احكام المتعة لقوله عليه السلام شرطهم بعد يكون الشرط ان تزوج عليها

او تسرى فخليلك فعليك مائة دينار ويظهر منها صحة الوجه الثاني وهي صحيحة اسحق

بن عمار صحة الوجه الثالث نصا ومن غيرها ظاهرا وبالجملة يظهر من تلك الاخبار المعتبرة

وغيرها ترتب الآثار في نفس العقود اللازمة ولزوم الوفاء بمقتضاها سوى الا

ما دل الدليل على عدم جوازها لكونها محرمة للحلال او محللة للحرام مخالفة لكتاب الله

او السنة ثم ان المراد بالشرط المخالف للكتاب او السنة ان يشترط في ضمن العقد

شيء يحكم الكتاب او السنة على خلافه وهو على اقسام فمنها اشتراط فعل الحرام مطلقا

او ترك الواجب كذلك سواء كان بالعنوان الكلي او الجزئي او فعل المكروه بالعنوان

الكلي او ترك المستحب المخصوص من حيث ذلك او جعل المباح او تركه مطلقا من حيث

كذلك ومنها شرط شيء لا يقدر عليه المشروط عقلا او عادة ومنها شرط

ما لا يصلح للنقل او السقوط او الاستحقاق الكلي الملكي كان يشترط ان يكون

ولاية او ولاية الصغار مفوضة للمشروط له او سقوطها [illegible] لا يشترطهم

او

او صيرورة زكواتها اموالا له او اضاعتها مما كانه قبل القبض وان كان

مانعا للشرائط في الفقير وغيره ومنها صيرورة ما صح شرعا من العقود

او غيرها فاسدا او بالعكس ومنها غير ذلك مما جعله الشارع له بها

مخصوصا على في الانحصار واراد المشترط ان يتعدى عنه بالشرط او

الصلح او غيرها فانه لا يجوز قال الصدوق رضوان الله عليه قال شيخنا

محمد بن الحسن متى عملت القبالة بين رجلين عند رجل الى اجل فكتب بينهما

اتفقا فالحكم عليهما [illegible] العدل ان يعمل بما في الاتفاق ولا يتجاوزه ولا يحل له

ان يوخذ خلاف الكتاب على صحته في الوقت الذي يستوجبه وصحته رضي الله

عنه يقول سمعت شيخنا يقولون ان الاتفاقات لا تحمل على الاحكام لانها ما

~~اي ليست الاتفاقات كلها مثل الاحكام الشرعية في اللزوم~~

حملت على الاحكام

بطلق والمسلمون عند شروطهم فيما وافق كتاب الله نعم انتهى اقول قال

العلامة ره في حل هذه العبارة اي ليست الاتفاقات كلها مثل الاحكام

الشرعية في اللزوم ووجوب العمل بها اجمع بل يعمل بما هو موافق للكتاب والسنة

دون المخالفة لما هو مخالف لهما ويحتمل ان المراد ان الاتفاقات لا تحمل [illegible] فقهه

لمقتضيات الاحكام باصل الشرع فمقتضى حكم البيع مثلا اللزوم فلو اقتضى الاقالة

والشرط الخيار والحوالة يجعل العقد غير ملزم اى مقتضى حكم البيع من اللزوم

واسد من حل السلطان ره وهو ان الاتفاقات والشروط الواردة فى الشرع

بقول الرسول صلى الله عليه وآله المؤمنون عند شروطهم لا تحمل على الاحكام الشرعية

والوضعية بل تحمل على الموضوعات لانها ان حملت عليها بطلت رواية

والمسلمون عند شروطهم فيما وافق كتاب الله تعالى من حيث التقييد المذكور

او بطلت الاحكام والحال ان المسلمين عند شروطهم فيما وافق كتاب الله

نعم لا مطلقا فان كانت مخالفة فقول شيخنا محمد بن الحسن رحمه الله لما ذكرناه و

يؤيد ما ذكرناه انهم قالوا الاتفاقات لا تحمل على الاحكام كما لا يخفى

لا يخفى ان الاتفاقات لا تقاس عليها وانما اشبه حل السلطان

كان ان يقول الاتفاقات لا تقاس على الاحكام كما لا يخفى لا ان يقول

لا تحمل عليها فتدبر فاذا عرفت ذلك علمت ان ما حد الشارع له

حدا محدودا مخصوصا عاما او خاصا لا يجوز ان يتعدى عنه

بالشرط

بالشرط لانه يلزم به مخالفة كتاب الله تعالى وحق الرجوع من ذلك القبيل

كما يدل عليه قوله تعالى بعد قوله وبعولتهن احق بردهن فى ذلك اى فى تمام مدة

ثلثة قروء تلك حدود الله فلا تعتدوها ومن يتعد حدود الله فاولئك هم الظالمون

فى سورة البقرة واذا لم يجز الشرط فكذلك بالصلح فان دائرة الشرط اوسع

من دائرته ولذلك يصح الشرط فيما لا يصح الصلح فان الشرط اعم مورداً من الصلح

كما يظهر ذلك بالرجوع الى الكتب الفقهية كالدروس وغيره ثم انه هل المراد

بما خالف الكتاب والسنة ما هو كذلك باصل الشرع او لا بل المراد به هو شرط

خالف الكتاب والسنة باصل الشرع او خالفهما او احدهما بتوسط اشتراط

فى نفس العقد اقوال الذى يقتضيه النظر من تتبع الفتاوى والنصوص هو الاول

لتصريح جماعة من الفقهاء ما يمنع منه الكتاب والسنة بالشرط المنافى لما يقتضيه

العقد كعدم وطى الامة او وطى البايع ومنهم الشهيد الثانى فى المسالك لا وجه له فان

قلت انهم اتفقوا على بطلان جملة من الشروط المنافية لما يقتضيه العقد كما نرى

اجماعهم على صحة جملة من الشروط المنافية لما يقتضيه ونرى ايضا انهم اختلفوا

فى جملة منها فكيف يحصل الجمع بين كلماتهم وكيف ذلك اقول ما بيناه فى مقتضى

العقد قسمان احدهما مخالف للكتاب او السنة وثانيهما موافق فاشتراط

الاول باطل من حيث انه مخالف لاحدهما لا من حيث انه مناف لمقتضى العقد

والثاني غير باطل من حيث انه موافق لهما فاشتراط ما هو مقصود بالذات

من العقد كعدم التصرف في المبيع من المشتري او في الثمن من البائع مطلقا او علم

احدهما من راس باطل للزوم اللغو والعبث على الاول ولزوم انتفاء حقيقة

المبيع على الثاني واما عدم جواز مثل اشتراط تاخير تسليم المثمن او الثمن الى اجل

غير معين او شرط كون الامة ولودا فكونه باطلا باعتبار حصول الغرر

المنهي عنه في الاول وعدم كونه مقدورا في الثاني وبالجملة شرط ما ينافي مقتضى

العقد ليس باطلا من حيث هو كذلك بل لا بد من ان يلاحظ في انه هل يكون محرما

للحلال او العكس او يكون مخالفا للكتاب او السنة باعتبار امر اخر

او يكون موجبا لانتفاء حقيقة العقد ام لا فعلى الاول يكون باطلا على الاختيار

لا باعتبار انه مناف لمقتضى العقد وعلى الثاني لا يكون باطلا لعدم الدليل عليه

وعدم الدليل دليل العدم بعد وجود مقتضي الصحة ولله در الشهيد

حيث قال في اللمعة [illegible] الاستراط ويصح اشتراط سائغ في العقد

اذا

اذا لم يؤد الى جهالة في احد العوضين او يمنع منه الكتاب والسنة

كما لو شرط تاخير المبيع او الثمن ما شاء ومراده بالسائغ هو الحلال بالاصل هو

المشروع وبما يمنع منه الكتاب والسنة ما ربما يخالف الكتاب والسنة ولكن

بحسب اصل الشرع حلال وان كان مقتضيا لفساد العقد وكان الشهيد

اراد في شرحه اصل السائغ في كلامه على الحكم الوضعي يعني غير المفسد المقابل

للمفسد لا على الحكم الشرعي يعني الحلال المقابل للحرام ولذلك حكم بالتكلف في ابقاء

وبما ذكرنا اشار المحقق الشيخ علي حيث قال في حاشية الروضة لا يخفى ان

قيد السائغ غير مغن عن قيد عدم منع الكتاب والسنة فان عدم وطي

المشتري الامة سائغ مع انه مما منع منه الكتاب والسنة نعم عدم منع الكتاب

والسنة مغن عن قيد السائغ وليس بجيد [illegible] لعدم اغناء اللاحق عن السابق

اذا عرفت ذلك فنقول وكذلك الامر في الحلال والحرام الواقعين في الخبر

اشتراط امر فليعرف [illegible] فان المسلمين عند شروطهم الا شرطا حرم حلالا او

حلل حراما فان المراد بهما ما هو كذلك باصل الشرع لا ما هو كذلك بشرط آخر

ان يكون باصل الشرع او بشرط اشتراطه في ضمن العقد فان المتبادر

منه قوله ع الا شرطا حرم حلالا او حلل حراما فتحريم ما كان حلالا قبل
العقد وتحليل ما كان حراما كذلك فالمناط في الشروط التي لم تحرم حلالا
بأصل الشرع او بالعكس هو الجواز الا ان يمنع مانع منه من نص او اجماع
او نحو ذلك فاشتراط عدم تصرف المشتري في المبيع مطلقا لا ببيع ولا
بهبة ولا بغيرها انما يبطل لمنافاته لما هو المقصود بالذات من البيع واللزوم
اللغو والعبث ثم انه يدخل فيما خالف الكتاب والسنة اشتراط ما تولته
الحق لمن ليس بأهله او اشتراط كون الشيء سببا لما لم يجعله الشارع سببا
ويدل على ذلك صحيحة محمد بن العيص البجلي الثقة بقرينة رواية عاصم بن
حميد عنه عن ابي جعفر ع قال قضى علي ع في رجل تزوج امرأة واصدقها و
اشتراط ان بيدها الجماع والطلاق وذلك السنة وقوله ع في الصحيحين
المذكورين ونحو ذلك في نفي الميراث فان اشتراط ان لا يورث يرجع الى
اشتراط فك الرقبة بالموت وذلك هو جعل الموت سببا لفك
الرقبة وذلك لم يثبت شرعا بل ثبت خلافه اقول ومن ذلك القبيل جعل
الصلح سببا لسقوط حق الرجوع فانه لم يثبت سببيته لذلك بل ثبت عدمها
بما ذكرنا

بما ذكرنا ثم قد اختلف الاصحاب في ان اشتراط الشرط الفاسد في متن
العقد هل يفسد العقد من حيث انه فاسد ام لا فذهب الشيخ وجماعة
من محققي العلماء الى الثاني وذهب جماعة من المتأخرين الى الاول وانه
هو الاقوى ويدل عليه المستفيضة المعتبرة فنقول روى في الفقيه وما
ان الولاء للمعتق في الصحيح عن عبيد الله بن علي الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام
انه ذكر ان بريرة كانت عند زوج لها وهي مملوكة فاشترتها عائشة فاعتقتها
فخيرها رسول الله ص ان تقر عند زوجها وان شاءت فارقته وكان مواليها
الذين باعوها قد اشترطوا ولاءها على عائشة فقال رسول الله الولاء لمن
اعتق وصدق على بريرة بلحم فاهدته الى رسول الله فعلقته عائشة وقالت ان
رسول الله لا ياكل الصدقة فجاء رسول الله واللحم معلق فقال ما شأن هذا
اللحم لم يطبخ قالت يا رسول الله صدق به على بريرة وانت لا تاكل الصدقة
فقال ص هو لها صدقة ولنا هدية ثم امر بطبخه فجرت فيها ثلاث من السنن
وروى هذه الصحيحة بعينها الشيخ في باب العقود على الاماء

وما يحل وما لا يحل الا ان في اخرها فجاءت بيعها ثلث من السنين وروى

في مكاتبته في الصحيح عن عمر صاحب الكرابيس عن ابي عبد الله ع

في رجل كاتب مملوكه واشترط عليه ان ميراثه له فرفع ذلك الى

علي ع فابطل شرطه وقال شرط الله قبل شرطكم وروى الكليني ره في باب الولاء

الكافي في الصحيح عن ابي عبد الله ع قال قالت عايشة لرسول الله ص ان

اهل بريرة اشترطوا ولاءها فقال رسول الله ص الولاء لمن اعتق وبعض

تلك الاخبار الصحيحة الاجماع المحكي عن ابن زهرة العلوي ره بل يتعول

الصحيحان المشتمل احدهما على ان كل شرط خالف كتاب الله تعالى فهو مردود

وثانيهما فهو باطل ظاهران في بطلان الشرط المخالف لكتاب الله تعالى دون ما

اشترط فيه الشرط وكذلك الامر في الصحيح المتقدم المشتمل على ان من اشترط

شرطا مخالفا لكتاب الله تعالى فلا يجوز له ولا يجوز على الذي اشترط عليه

ويعوانهما قوله تعالى اوفوا بالعقود اما توهم انه ليس شاملا للمقام اما

اولا فللتقييد بالعقد المنفي فيه بناء على تعلقه بمادة الشرط لوفي

الارض

التراضي عليه دون غيره وثانيا لعروض المانع من الصحة اطمئنانا لما

ذكره جماعة من ان الشرط له قسط من الثمن فاذا زيد باعتبار الشرط

ونقص فاذا بطل بطل ما بازائه من الثمن وهو مجهول معلوم فبطل قسطها لتم

لا الثمن فيبطل البيع مدفوع بان قصد البيع غير قصد الشرط فقد حصل

التراضي بالبيع وان حصول المانع من الصحة ممنوع انا لا نسلم ان الشرط

له قسط من الثمن فان تمام الثمن المفروض انه جعل في المقابل تمام المثمن

فان المفروض انه قال بعتك كذا بكذا واشترط عليك شرط كذا

وما يظهر الباء من التي لا عين وكذلك الامر في التعليقات كان يقول بعتك كذا بكذا في اشتريت

المبيع على شرط كذا فان المبيع عنده ما اشترط له فمن اين يقال ان الشرط

له قسط من الثمن او المثمن اذ هو امر خارج اشترط في ضمن العقد فصار

لازما ولولاه لم يحصل التراضي لا يجدي في الحكم بكونه جزء الثمن او المثمن وبالجملة

بعض الوجوه الاعتبارية الذي يذكر في مقام الاستدلال لا وليس لا يصلح

لاثبات ذلك المطلب الذي ورد على خلافه النصوص المعتبرة ويعلم

ذلك ؟ فيه في غير عقد النكاح واما فيه فظاهر الاصحاب عدم

المستقصر

في ان الشرط الفاسد لا يفسد ويدل عليه مضافا الى الوفاق المعتبرة

الوارد في خصوص عقد النكاح ايضا فلا ينبغي الاشكال في المقام وان

ذهب جماعة من محققي المتأخرين كالعلامة والشهيدين وغيرهم الى خلافه

وعمدة ما تمسكوا به في المقام هو ما ذكرناه من عروض المانع وهو الجهالة

بالجهالة لان الشرط له قسط من الثمن فاذا بطل بطل ما بازائه من الثمن

وهو غير معلوم فيطرق الجهالة الى الثمن وهو غير معلوم فيبطل البيع

والجواب عن ذلك بوجهين الاول انا نمنع تقسيط الثمن على الشرط

بل انما هو في مقابل الاعيان الخارجية ولا يسقط الصفات التي

ليس بعيب ايضا فلا المحقق المدقق جملة المتأخرين الدين اقا جمال

الخوانساري في تعليقته على الروضة ان الثمن على قواعدهم انما يوزع

على اعيان المبيع لا على الصفات ليست الا اذا كان فواتها

عيبا كما يظهر للمتتبع قال الشارح ره في بحث خيار التدليس اشترى

لو شرط صفة كمال كالبكارة او نحوها مما لا اثر لها كتحسين الوجه ووصل

الشعر فظهر الخلاف تخير بين الفسخ والامضاء بجميع الثمن

لا

ولا ارش لاختصاصه بالعيب والواقع ليس بعيب بل فوات امر

زائد وقال في شرح الشرائع في تلف بعض المبيع اما لو كان وصفا محضا

كما لو كان العبد كاتبا فنسي الكتابة قبل القبض فللمشتري الرد خاصة

او الامساك بجميع الثمن لان الفائت ليس جزءا من المبيع ومن ثم لو شرط كونه

كاتبا فظهر خلافه لم يستحق سوى وقال المحقق في الدروس في مسئلة

البيع بشرط العتق لو اعتق فهو لم يكف فللبايع الفسخ والرجوع بالقيمة

وقيل له الرجوع بما يقتضيه شرط العتق ويضعف بان الشرط لا يوزع

عليه الثمن انتهى اقول ورد كلام الدروس بان الثمن لم يوزع على الشرط

بحيث يجعل بعضه مقابلا له وانما الشرط محسوب من الثمن وقد يحصل باعتباره

نقصان في القيمة وفيه ان عدم توزيع الثمن على الشرط يستلزم عدم

الثمن عليه لاتحاد طريق المسئلتين فان الشهيد ره الملزوم واراد به اللازم

كما لا يخفى فالمراد ان الشرط لا يوزع على الثمن بمعنى ان قدرا من الثمن لا يقابل

الشرط حتى باستثنائه يرجع الى القيمة ذلك الشرط والثاني انه لو سلمنا فوات

نقول ذلك في قبيل ما علمه ... كالعبد مع الحج ...

الثاء وكما انه يصح البيع ثم في المملوك منه فيقسط الى مجموع الثمنين
من الثمن يصح العقد هنالك بنسبة قيمة المشروط الى مجموع القيمتين من
الثمن والمعتبر في الصحة انما هو العلم بثمن المجموع لا الافراد فعدم العلم بثمن
كل واحد من الافراد حين البيع لا يضر مع العلم بثمن المجموع حينئذ فاذا ثبت
هذا الاصل فيما اذا تبعض المبيع او نحوه بان يكون بعضه مما لا يصح بيعه
الصحة او الفساد دعلنا الاصل الصحة بمقتضى قوله تعالى اوفوا بالعقود
فان الظاهر منه والله تعالى العالم انه يجب عليكم الوفاء بمقتضيات كل عقد عقد
فاذا دل الدليل على عدم جواز الوفاء ووجوبه ببعض المقتضيات نقول به
ويبقى الباقي تحت العموم والمبيع مثلا هو ذوات المجموع ومصداقه
الموجود في الخارج لا المجموع المقيد بوصف المجموعية او المشروط بشرط
الاجتماع ضرورة ان البيع انما يتعلق بالاعيان الخارجية ويدل على ذلك
ما رواه في الفقيه في الصحيح في رجل كان له قطاع ارض فيحضره الخروج الى
مكة والقرية على مراحل من منزله ولم يكن له من المقام ما يأتي بحدود
ارضه وعرف حدود القرية الاربعة فقال للشهود اشهدوا اني قد
بعت

اني قد بعت من فلان يعني المشتري جميع القرية التي حد منها كذا والثاني
والثالث والرابع وانما له في هذه القرية قطاع ارضين فهل يصلح للمشتري
ذلك وانما له بعض هذه القرية وقد اقر له بكلها فوقع عليه السلام لا يجوز
بيع ما ليس يملك وقد وقع الشراء على ما يملك وتدل على الصحة الآية الشريفة
لا يقال لا مجال للاستدلال في المقام بعد فرض عروض البطلان للعقد في الجملة فان المامور به
ليس الا بالعقد خاصة دون بعضه فان وقع عليه العقد الخاص التوفية به اجماعا
والعقد لا يكون بعضا فكيف يستدل بذلك لوجوبه بل هو فاسد جدا وفيه ان
المراد بوجوب الوفاء بالعقد هو وجوب الوفاء بمقتضياته كما مر فاذا دل الدليل
على عدم وجوب الوفاء ببعض مقتضياته نكتفي بما هو مدلول ذلك الدليل على عدم وجوب
ما هو مدلول لذلك الدليل ولا نتعدى عنه فيبقى دلالتها على وجوب الوفاء بسائر المقتضيات
سالمة عن المعارض فكيف يجوز رفع اليد عن دلالتها على وجوب الوفاء بالبقية
بسائر المقتضيات من دون مجوز شرعي والتحقيق ان المراد بالعقود هنا هو
العهود كما دل عليه خبر صحيح والمراد بالوفاء هو عدم النقض اذ كثيرا ما يقال ان

فلانا وفي بعهده اي لم ينقضه والعهد اعم مطلقا من العقد فالمراد والله اعلم انه يجب
عليكم الوفاء بالعهود مطلقا سواء كانت عقودا ام لا اي يحرم عليكم ان لا تنقضوها
وعلى ذلك لا يحتاج الى تقييد المتيقنات وح نقول ان العقد اللازم وقع
على المجموع اي على العينين الخارجيين او الاعيان الخارجية دل دليل
شرعي على انتقاضه وعدم انعقاده بالنسبة الى بعض تلك الاعيان واما بالنسبة
الى بعض اخرى منها فمقتضى الصحة وجوب عموم العقود في قوله تعالى اوفوا بالعقود وجود
والمانع مفقود ولا يخفى ان عدم نقض العقد هو عبارة عن العمل بجميع مقتضياته
فما دل الدليل على عدم وجوب العمل ببعض مقتضياته من حيثية يبقى وجوب العمل
بسائر مقتضياته سليما عن المعارض فالوجهين المذكورين لا اشتور جهابا للنسبة
لا ما يخفى فيه والفرق بين الوجهين انه على الاول يكون الاية الشريفة للعقود الجائزة
ان... ثم ان المراد انه يجب الوفاء بمقتضيات العقود ان كانت لازمة فمعلوم
اللزوم وان كانت جائزة فمعلوم الجواز بخلاف الثاني فان المراد بالعقود
غير جميع العقود

اللازمة اذ هي التي يحرم نقضها واما العقود الجائزة فيجوز نقضها فكيف كان
فالاقوى عندي جريان الاصل بجواز تبعيض الصفقة في العقود في البيع والاجارة
والصلح والمزارعة والمساقاة وغيرها من العقود المعاوضات الا ما دل دليل على
عدم جوازه كالوقف المنقطع الاول واما المنقطع الوسط او الاخر فيصح
على الاقوى كما بسطنا الكلام فيه في محله واما الوجه الذي ذكروه بتعليلهم بان
القصد تعلق بمقارن الشرط لوقوع التراضي عليه دون غيره فينتفي بانتفائه فعلى
تماميته يلزم انه لو شرط البائع صفة كمال كالكتابة او توهمها المشتري كالا
دائما كتحمير الوجه ووصل الشعر فظهر الخلاف فان يبطل العقد مع انهم صرحوا
بانه يحصل بذلك الخيار بين الفسخ والامضاء بالثمن ولا ارش لانه لا خصاصة بعيب
والواقع ليس بعيب بل فوات امر زائد وكذا الكلام في التصرية للشاة والبقرة و
الناقة بعد اختبارها ثلاثة ايام فالشركة كما لو اشترى شيئا فظهر بعضه مستحقا
فانهم صرحوا بصحة العقد فيهما وفي امثالها نعم حكموا بحصول الخيار فهو فرع صحة العقد

فانقول بطلان العقد ببطلان الشرط لا دليل عليه سوى ما ذكرناه من

الوجهين وقد عرفت ما فيهما من الضعف اذا عرفت ذلك فلنرجع الى ما كنا فيه

فنقول مضافا الى ما مر ان في الصحيح المذكور في باب طلاق السنة من الفقيه

عن ابي عبد الله ع ان رسول الله ص قال من شرط شرطا سوى كتاب الله عز وجل

فلم يجز ذلك ولا له ولا عليه وجملة ما مر انفا ان كل ما احل لنا الكتاب

الله او السنة او حرم علينا بخصوصه او اوجب او استحب او كره بخصوصه لا

يجوز لنا ان نشرط خلافه في المعاملات فان الله تعالى لما احل لنا الطيبات

من الرزق وحرم علينا الخبائث والزنا والقذف والربا واكل الميتة والدم

ولحم الخنزير وما اهل لغير الله وغير ذلك واوجب علينا اجراء الحدود واقام

الصلوة وايتاء الزكوة والحج والعمرة واستحب لنا الاعتكاف وصلوة الليل وكره

علينا بعض الافعال كالتكفير في الصلوة وغيره فلو تعاملنا واشترطنا شرطا يخالف

ما يخالف ذلك كما حللنا ما حرم علينا او حرمنا ما احل لنا علينا وبعد ذلك كان

حال الشرط باطلا بمقتضى ما ذكرناه من الصحيح وغيره مما مر سابقا و

اذا كان الامر كذلك فيما ذكرناه فنقول ذلك الكلام بعينه جار

فيما

نحن فيه من اشتراط عدم الرجوع في المطلقة فان الرجوع بمقتضى قوله تعالى

وبعولتهن احق بردهن يكون حلالا في العدة للزوج المطلق بالطلاق الرجعي

فكيف يمكن اشتراط عدمه او عدم حرمته وعدم جوازه فيها فان قلت ان هنا حق

الناس وتلك من حق الله تعالى ولذلك لا يصح اشتراط خلافهما في المعاملات

قلنا اولا ان كلية الكبرى ممنوعة فانا لا نسلم ان كل حق من حقوق الناس تصح

المعاملة عليها الا ترى ان حد القذف من حقوق الناس ولا يجوز المصالحة عليه

وكذلك الاولوية في الميراث ونحوه وثانيا ان جواز الرجوع في تمام العدة حكم من احكام

الله تعالى تعلق بالمطلق بالطلاق الرجعي ولعل ارادة الله تعالى تعلق ببقائه الى تمام

فكيف يجوز المعاملة عليه وكذلك الكلام في المصالحة فان المصالحة ايضا لا يجوز

على وجه يخالف الكتاب او السنة بمقتضى ما في الصحيح المذكور سابقا من

ان كل شيء خالف كتاب الله والسنة رد الى كتاب الله وذلك الصحيح هو

المذكور في الفقيه والتهذيب فلو افترضنا في التهذيب فلحظ مما ذكرنا

ثلثة وجوه لعدم جواز المصالحة على حق الرجوع الاول ان المطلق بالطلاق

الرجعي وحق في العين حقيقة كما نطقت به الاخبار بل كادت الاخبار ان
عليه الاجماع في المسالة حين يجاوز في الحيثية ظاهرا ولا يجوز قطع علاقة
الزوجية الحقيقية بالمصالحة المذكورة والثاني ان الزوجية الحقيقية
وان انقطعت بالطلاق لان عصمة الزوجية وعلاقتها باقية في الجملة
لا يجوز قطعها بالمصالحة اذ المصالحة لم يجعلها الشارع سببا لقطع
علاقة الزوجية ولو كانت الزوجية ثابتة في الجملة فان المصالحة وان وردت
في حق الرجوع الا ان ذلك الحق كما عرفت دائر مدار تلك العلاقة وجودا
وعدما فكلما كانت تلك العلاقة موجودة كان حق الرجوع موجودا و
عدم جواز تخلف المعلول عن العلة والثالث ان جواز الرجوع حكم
الكتاب والسنة والصلح على عدمه صلح على شيء خالف الكتاب والسنة فيجب
رده اليهما بمقتضى الصحيح المذكور وغيرها فان قلت ان المصالحة
مصالحة كانت تحل ما كان حراما وتحرم ما كان حلالا او بالعكس فان لو صالحت
لاحد على داره بدينار معين بقصد تمليك الدار تلك المصالحة حراما

عليك بسبب انها كانت حلالا وحلالا لمالك الاحد ان لم كانت حراما
وكذلك الكلام في الدينار المعين وغيره من المسائل التي في ذلك سائر العقود
المعاوضات قلت نعم ولكن لما كان الناس طرا مسلطون على احوالهم
في التصرف باي نحو شاؤا بالاجماع والاخبار وكذلك في عمومهم المتعلقة
بالاموال بل تشريع عقود المعاوضات من البيع والاجارة والعارية و
غيرها من العقود كان متفرعا على تلك القاعدة اي قاعدة ان الناس
مسلطون على اموالهم باي نحو شاؤا وكان ذلك التحريم او التحليل
حاصلا بواسطة المصالحة ونحوها من العقود الا ان كان حاصلا
بالاصالة الشرعية ولم يكن ذلك داخلا في التحريم او التحليل المتنازع فيه
من المصالحة الجائزة كان ذلك خارجا عن الخلاف بخلاف ما نحن فيه فان حق الرجوع
ونحوه لم يثبت جواز التصرف فيه باي نحو كان كالمصالحة ونحوها بل ثبت تعلق
غرض الشارع تعالى الى خروجه عن العموم مثلا كما مر فالمراد بتحريم الحلال
او تحليل الحرام في الاخبار هو التحريم والتحليل بالاصالة الشرعية الله

لم يبلغ الشارع ولم نعلم اعتبارها في ايدينا او بدلي عرضه بقاؤها مط او جادا م
الموضوع او وصف الموضوع موجودا او نحو ذلك وبعبارة اخرى او تقييد ذلك
نقول ما وصل الينا من الشارع بالكتاب او السنة ان هذا حلال او
حرام للعين ذلك بالخصوص لا يجوز المعاملة عليه بان نصير ما كان حلالا حراما
او بالعكس مثلا واما الدار التي يتلبس بها فانها حرام بالنسبة الى غير المالك
في الجملة ابدا وما يتغير ويتصرف فيه هو مصاديق المالك واما الحكم فواحد
ابدا بخلاف ما اذا صولح على حلية الخمر مثلا او اشترط حليتها في متن عقد لازم خيار
فالمتغير انما هو الحكم اولا وبالذات والمراد بتحليل الحرام او تحريم الحلال في الا
انما هو ما كان من قبيل الثاني لا الاول فلاحظ ذلك فان ذلك دقيق وتحقيقه
ان المعاملات كلا انما هي تعين الموضوعات الجزئية اولا وبالذات وبذلك
يتعين الاحكام الجزئية والحكم الكلي تابع للموضوع الكلي وذلك الموضوع والحكم
الكليان باقيان على حالهما ابدا لا يتغيران الا على فرض النسخ في الحكم واما
بالمصلحة ونحوها كالشراء فلا يتغير الحكم بها الا على فرض عدم ورود النص

النصوص الدالة على عدم جواز المصالحة والشرط المحللين للحرام او المحرمين
للحلال فان قلت ان حق الرجوع للزوج المطلق بالطلاق الرجعي موضوع حرمة
فا المانع من اسقاطه بالمصالحة ونحوها قلنا على تقدير بقاء الزوجية حقيقة دون
او بقاء عصمة الزوجية ولو في الجملة فظاهر ان ذلك الحق لا يصلح للاسقاط لان
الحق اي السلطنة على الرجوع معلول للعلة التي هي بقاء علاقة الزوجية في الجملة
ومع بقاء العلة يبقى المعلول بالضرورة واما على تقدير عدم بقاء الزوجية
مط ولو كانت بقاء العصمة والعلاقة في الجملة فنقول ان ذلك المقيد في
خلاف الاجماع والاخبار المعتبرة او لا اقل من الاخبار ما رواه ثقة الاسلام في الكافي
في الصحيح عن الحلبي عن ابي عبد الله في الرجل اذا طلق امرأته او اختلعت او
بانت اله ان يتزوج باختها قال فقال اذا برئت عصمتها الزوجية عصمتها
ولم يكن له عليها رجعة فله ان يخطب اختها ومنها الصحيح عن محمد بن اسماعيل
بن بزيع عن محمد بن الفضيل عن ابي الصباح الكناني عن ابي عبد الله قالت
سالته عن رجل اختلعت منه امرأته أيحل له ان يخطب اختها قبل

ان تنقضي عدتها فقال اذا انقضت عدتها فلم يكن له عليها رجعة فقد طـ

ان يخطب اختها وعلى قرضه لا يضرها ثانيا وقلة بهانه غير مرة اذا لم يثبت

صلاحية ذلك الحق للاسقاط ولعل ارادته اسقاط تعلقت ببقائه الى

اخر زمان العدة وقد عرضنا فيه بذلك بدليل عليه ومع الشك فمقتضى

عدم صحة المصالحة عليه وعدم صحة اشتراط سقوطه في ضمن عقد لازم ايضا

ثم انه قال في التحرير فلو ادعى بعين فاعترف ثم صالحه على ان يزوجه امته

صح ولا بد من تجديد عقد النكاح وجعل المصالحة عليه مهرا فان انفسخ

النكاح بما اسقط المهر قبل الدخول وقلنا بكون المصالحة عليه مهرا رجع

الزوج به ولو طلقها قبل الدخول رجع بنصفه انتهى اقول صالحتك على ان

اروجك امتي المراد منه صالحتك على ان ازوجك امتي حال تلزمني لعدد

مصالحتي من تلك المصالحة وهو التزويج بعقد المصالحة اشتغلت ذمته

بالتزويج وبعقد النكاح المشتمل على جعل الشارع التزويج مهرا و

صداقا برئت ذمته وغاية ما يتخيل في المقام في وجه بطلان تلك

المصالحة

هل يلزم اتحاد العوض والمعوض في عقد النكاح وبيان ذلك ان

المصالح له استحق بنفس المصالحة فكيف يصير ما استحق لها او هو

التزويج عوضا ومهرا لما استحقه هو بها او هو ايضا التزويج وهل

هذا الا كون التزويج الشيء الواحد هو عوضا ومعوضا وذلك باطل

بالضرورة وعلله مدفوع بان التغاير الاعتباري كاف في الصحة فان التزويج

من حيث هو معوض ومن حيث انه حق للمصالح له على المصالح عوض ومهر و

ذلك التغاير وان كان اعتباريا يكفي في الحكم بالصحة ويحتمل تلك العبارة

اعني قوله صالحتك على ان اوجلك امتي وجوها اخرى كلها ضعيفة و

بعضها صحيح باعتبار الحكم وبعضها فاسد منها ان يكون المراد جعل شيء

اخر صداقا لها في التزويج غير التزويج الذي هو المصالح عليه فيما اذا

كان الشيء الاخر اقل من مهر المثل واما اذا كان بقدره فهو اشكال

منها ان يكون المراد تزويجه اياها بلا مهر وان كان بعد الدخول و

منها ان يكون المصالح عليه هو البضع وان لم يساعد العبارة ظاهرا اما

الاول وان كان الحكم فيه صحة المصالحة الا انه ضعيف في الغاية لعدم قرينة

بقرينة المقام فلم لو قامت بينة عليه لكان الحكم فيه الصحة واما الاحتمال

الثاني فمع انه ضعيف لحكم فيه ببطلان المصالحة لكونها على خلاف الكتاب

والسنة واما الاحتمال الثالث فلان البضع لا يصالح عليه وهو

ابعد الوجوه المذكورة وقال في الدرر ولو جعل تزوج الامة مصالحا عليه

بطل وان جعله عوضا للصلح فالاقرب الجواز فان زوجه لزم والا فله الفسخ

فيقول زوجتك فلانة بدفع دعواك فان فسخ النكاح يسقط المهر

لعتقها او ردتها او اسلامها قبل الدخول فالدعوى بحالها فان كان

مسقط نصفه لعتقه او ردته وطلاقها قبل الدخول سقطت الدعوى في

نصف المدعى انتهى وتوضيح ذلك انه صالحه عن دعواه بالتزويج فاذا

جعل المصالح له الدعوى المصالح عنها عوضا للتزويج لا يلزم منه محذور

لاتحاد العوض والمعوض المتوهم من كلام البحر ولا يخفى انه لم يرى في باب

الفطران تلك الدعوى سقطت بالمصالحة والشيء الذي قطع كيف يمكن

جعله عوضا وصداقا للتزويج وجوابه ان المصالح لما استحق الدعوى المصالح

عنها في مقابلة التزويج لا مطلق فيروح احتمر اياه في مقابلة ما استحقه التزوج

ويرج

يرجع قوله زوجته فلانة بدعواه زوجته فلانة بدعواه التي استحقها في

ان ازوجه فلانة واذا عرفت ذلك علمت ان كلام البحر لا يجبار

عليه في حكمه بصحة المصالحة المذكورة على الوجه الذي قررناه لكن ينبغي

الكلام في حكمه ببطلان المصالحة على لو كانت على الوجه الذي في

البحر ولكن على سبيل الاحتياط بل وضح من ان يبين في المقام وغيره

هذا ثم نقول يحمل الكلام على وجه يتضح المرام ويكشف عنه اللثام

وجه شمس المقصود في الظلام بعبارة وجيزة خالية عن الحشو والزوائد

في الكلام ان السلطنة على الرجوع للمطلق بالطلاق الرجعي حق عن الزو

الحقيقة او بقاء عصمة الزوجية ولو في الجملة ما دامت في العدة وتلك

الزوجية او العصمة المذكورة باقيتان بالضرورة ما دامتا وعقد المصالحة

لا يصلح لان يرفع تلك الزوجية او العصمة المذكورة بالبديهة من الشرع والعقل

ضرورة ان الزوجية والعصمة المذكورتان لا يرفعهما الا الطلاق البائن

او الرجعي مع انقضاء العدة او الفسخ او الانفساخ بالاسباب المعهودة واما عقد

المصالحة فلم يجعل الشارع سببا لارتفاعها الا البينونة والسلطنة المذكورة
تدور مدارها وجودا وعدما بالضرورة فكيف يصح عقد المصالحة
لان رفع اللازم الذي هو السلطنة المذكورة مع بقاء الملزوم الذي
هو الزوجية او العصمة المذكوران محال وبما ذكرنا ظهر انه لا يصح ان يعقد الزوج
المطلق بالطلاق الرجعي عليها في العدة الرجعية بعقد الانقطاع وان صالحها على
حق الرجوع لانه لا يصح الشرطان في شرط واحد كما ورد في الاخبار وصرح به علماء
الاصحاب الاخيار ثم انه قال الشهيد الثاني في الروضة واعلم ان الرجعة
بعد الطلقة تجعلها بمنزلة المعقود عليها بالنسبة الى اعتبار حالها قبل الطلاق
وان بقي لها اثر في الجملة كعدها من الثلثة فيبقى حكم الزوجية بعدها كما كان
قبلها فاذا كانت مدخولا بها قبل الطلاق ثم طلقها وراجع ثم طلق يكون طلاقه
طلاق مدخول بها لا طلاق غير مدخول بها نظرا الى ان الرجعة بمنزلة التزويج
الجديد فيكون طلاقها بالعدة واما على غير مدخول بها لما عرفت من ان
الرجعة اسقطت حكم الطلاق فلولا ذلك لم يكن الطلاق ثالثا وان فرق الطلقات
على الاطهار من غير دخول والروايات الصحيحة ناطقة بصحتها وكذا اتفق
الاصحاب الا من شذ فيكون الطلاق الثالث رجعيا لا بائنا وان وقع
بعد مدخول بها
زوجية

بالنسبة الى ما بعد الرجعة فانها مدخول بها قبلها وهو كاف انتهى اقول
وفي الحاشية ان ممن شذ هو ابن ابي عقيل وكلامه في غاية الغرابة انتهى اقول
قوله ذلك مع انه مناف لقوله فيما بعد ولان الرجعة زوجية ولهذا اثبت لها
احكام الزوجية ولو جاز وطيه ابتداء من غير لفظ يشعر يستلزم اعادة
المعدوم وهو الزوجية السابقة التي زالت بالطلاق وعاد ذلك النقض و
لذلك اورد على ذلك الاستلزام فيما بعد واجاب عنه بمنع زوال النكاح
اصلا بالطلاق وقال انما يزول بالطلاق وانقضاء العدة ولم يحصل
وعلى مقتضاه ذلك الاشكال فيندفع من اصله لان الزوجية السابقة باقية لم ينقض
بعد الطلاق ولا يرتفع الا بانقضاء العدة كما هو ظاهر الاخبار المعتبرة
بل المتواترة الدالة على انها لا تبين الا بمضيها … بخصوص الاخبار وكلمات
الاصحاب الدالة على بقاء الزوجية بعد الطلاق والى خصوص الاجماع المنقول
عن ابن زهرة وابن ادريس في الغنية والسرائر وغيرهما من المؤيدات بل
الادلة السابقة ثم ان الظاهر ان المراد من البينونة والانقطاع بانقضائها
العدة الواقعين في الاخبار هو البينونة والانقطاع عن علاقة الزوجية وصيرورتها
اجنبية بذلك فتدل هذه الاخبار بظاهرها على بقاء الزوجية قبل انقضائها

ايضاً ويشهد بذلك ايضاً الروايات الدالة على بينونة المعتدة المدخول بها
بالطلاق منها موثقة ابي بصير عن ابي عبد الله عليه السلام قال اذا طلق الرجل امرأته
قبل ان يدخل بها فهي بائنة وتزوجها ان شاءت من ساعتها ولا ريب ان
المراد بالبينونة في تلك الروايات هو الخروج عن الزوجية وصيرورتها اجنبية
بذلك الطلاق فكذلك الامر في البينونة والانقطاع الواقعين في الاخبار الدالة
على عدم حصول البينونة والانقطاع الا بانقضاء العدة ثم اعلم ان الاصل في العقود
والايقاعات هو الفساد وفيما اذا وقع الشك في الحكم دون الموضوع فنقول
مع اغماض العين عن الظن الحاصل بالادلة المذكورة بان المطلقة الرجعية زوجة
حقيقة او ان علاقة الزوجية باقية وما دامت الزوجة المطلقة لكن لا يصح الصلح
على حق الزوج الرجوع كما مر تفصيله فلا اقل من ان الشك حاصل في المقام في صحة
المصالحة وفسادها ومقتضى الاصل كما ذكرناه في مقام الشك هو الحكم ببطلانها
نعم لو قام دليل معتبر شرعي على صحة المصالحة في المقام نقول بها ولم يقم بل غاية
ما يمكن ان يستدل به في المقام للصحة هو عموم قوله تعالى اوفوا بالعقود وقوله صلى الله عليه وآله
الصلح جائز بين المسلمين الا صلحاً حرم حلالاً او احل حراماً وقد مر الكلام في الثاني
مفصلاً واما قوله تعالى اوفوا بالعقود فمعلوم ايضاً ان المراد بالعقود هو العقود

هو العقود التي لم تخالف الكتاب والسنة ولا اقل من الشك في المقام و
حكم الشك كما علمت انه هو الفساد وقد تمت الرسالة بعون الملك الوهاب

دليل در بيان
بطلان تسلسل اينست كه سلسله از اعداد غير متناهيه اگر موجود باشد لازم مى آيد كه مجموع سلسله هم
زوج باشد و هم فرد واين محال است بيان امطلب آنكه مى آييم ويكطرف سلسله را متناهى فرض
ميكنيم وميگوييم عدد اول اين سلسله متصف است باوليت وعدد دوم متصف است بثانويه
وعدد سيم متصف است بثالثيت وعدد چهارم برابعيت وهكذا الى غير النهاية پس عدد
اول در مرتبه فرديت است ودوم در مرتبه زوجيت وسيم باز در مرتبه فرديت است وچهارم در
مرتبه زوجيت وهمچنين الى غير النهاية يكى فرد خواهد بود ويكى زوج پس نصف مجموع اين سلسله فرد
خواهد بود ونصف او زوج واعدادى كه فردند مساوى اعدادى خواهند بود پس مجموع سلسله
زوج خواهد بود زيرا كه عدد زوج آن است كه بدو نصف صحيح شود ومجموع اين سلسله بدو نصف
صحيح شود كه يك نصف زوج اند ويك نصف فرد وعدد هر يك از اين دو نصف هم با هم مساوى
اند وهم ناقص پس عدد مجموع سلسله زوج خواهد بود وبعد از آن مى آييم ويك عدد اول را از آن سلسله
كم ميكنيم وتتمه را باز ميگوييم بدليل مذكور بايد زوج باشد زيرا كه عدد اول در سلسله ثانى فرد
است ودوم زوج وهكذا الى غير النهاية پس نصف آن اعداد فرد خواهند بود ونصف اعداد زوج
پس مجموع اين سلسله هم كه يكى از او كم شده است زوج خواهد شد زوج خواهد بهمان دليل ليكن اين
سلسله پيش از آنكه يكى از او كم شود زوج بود پس بايد بعد از كم شدن يكى فرد باشد پس لازم
مى آيد كه سلسله كه يكى از او كم شده است هم زوج باشد وهم فرد واين محال است ومحال از
فرض امور غير متناهى بهم رسيده است پس وجود غير متناهى محال است وهو المطلوب ويا
اين است كه اين ممكن را ممكن ديگر ايجاد ميكنيم وهمان ديگر را اين ممكن ايجاد ميكنيم يعنى هر يك را
از اين دو ممكن ديگرى را ايجاد ميكنيم واين دور است زيرا كه دور آنست كه چيزى كه باعث
وجود چيزى ميشود آن چيز ديگر هم بعينه باعث وجود آن چيز اول شود مثل اينكه پدر باعث بهم رسيدن
فرزند ميشود وهمان فرزند هم باعث بهم رسيدن پدر شود واين هم باتفاق جميع عقلاء باطل است
پس بايد سلسله احتياج ممكنات برسد بواجب الوجودى كه در بودن احتياج بغير خود نداشته
باشد وهمه ممكنات در هستى محتاج باو باشند وابتداء وجود هر وجودى از جناب كبريائى او باشد وبازگشت هر بود
ونابودى بسوى حضرت او باشد تمام

بدانکه مقصود از کرّ آب انقدر آبست که طول آن سه وجب و نیم
وعرض آن نیز سه وجب و نیم و عمق آن نیز سه وجب و نیم
باشد واکثر فقهای عظام باعتبار وزن یک آب را یکصد و
پنجاه و شش هزار درهم معین داشته اند و بحساب مثقال یکصد

و بحساب رطل یکهزار و دویست رطل عراقی موافق
من از شا نزده من پخته که من اکبری باشد چیزی زیاده و
بمن خام سی و یکمن و سه تولچه و بقاعده ضرب و قسمت چهل و دو
وجب است و هفت ثمن از یک وجب باین طریق مثلا هرگاه
خواهیم سه وجب و نیم طول را در عرض و در عمق ضرب نماییم اولا
سه وجب طول را در سه وجب عرض ضرب کردیم نه وجب
حاصل شد باز نیم وجب طول که باقی مانده همان در سه وجب
عرض ضرب کردیم نه وجب حاصل شد باز نیم وجب طول که باقی مانده
همان در سه وجب عرض ضرب کردیم یک وجب و نیم دیگر حاصل شد
دیگر نیم وجب که از عرض مانده ضرب در آن واقع نشده سه و(جب)
طول ضرب کردیم یک وجب و نیم حاصل شد باز نیم وجب طول را

در نیم وجب عرض (بهم) ضرب کردیم بنا بر قاعده حساب ربع وجب
حاصل آمد که این سه وجب و نیم طول در سه وجب و نیم عرض بعد از
ضرب دوازده وجب و ربع حاصل شد این دوازده وجب و ربع
را در دوازده وجب در سه وجب عمق ضرب کردیم سه دوازده
که سی و شش وجب باشد حاصل شد باز نیم وجب عمق را بهمان دوازده
وجب ضرب کردیم شش وجب دیگر حاصل شد که مجموع چهل و دو وجب
باشد بعد از آن یک ربع که از دوازده وجب مانده در این سه وجب عمق ضرب
کردیم سه ربع حاصل شد باز این یک ربع را در نیم شبر عمق ضرب کردیم
ثمن وجب حاصل آمد پس مجموع حاصل سه وجب و نیم طول و سه وجب و
نیم عرض و سه وجب و نیم عمق بطریق ضرب و قسمت چهل و دو وجب و هفت
ثمن از یک وجب میشود چنانچه ذکر شد اما آنچه به پیمانه معین داشته اند و
مختصر از آن در معرض بیان در آورده میشود و اولا مد است بدانکه مد پیمانه ایست
که اهل شرع جهت کفاره و زکوة و فطره بیان کرده اند آنچه شیخ جمال الدین مطهر در
ارشاد و شیخ شهید در دروس تعیین مد نموده اند بحساب درهم دو صد و نود و نیم
درهم است و بحساب مثقال دو صد و چهار و نیم مثقال و ربع بحساب رطل دو رطل و ربع رطل
عراقی است اما در صحاح و قاموس مد را دو صد و پنجاه و هفت درهم و هفتم [illegible] درهم
بیان کرده اند دیگر از پیمانها صاع است و صاع پیمانه ایست که در زمان حضرت رسالت پناه شایع بود
و صاع را چهار مد قرار داده اند و آنچه در کتب معتبره فقهیه بیان شده صاع یکهزار و یک
صد و هفتاد درهم است چنانچه شیخ شهید در دروس آورده در زکوة فطره که
والواجب صاع و وزنه الف درهم و مائة و سبعون و صاحب ارشاد نیز موافق این
بیان کرده و بحساب مثقال ششصد و نوزده مثقال است فی یوم شهر رجب [illegible] انا العبد محمد
ابن [illegible]

ولم يكن له كفوا احد وهذه بلدى قرأت كفوا ساكنة الفاء مهموزة الواو وكفوا بضم الفاء وفتح الواو وكفوا ساكنة حفص عن عاصم كفوا بضم الفاء وبالهمزة وهي قراءة باقي القراء دو الاول قرأ حمزة ويعقوب ونافع في رواية كفوا بالتخفيف وحفص كفوا بالحركة وقلب الهمزة واوا در مقاله تعبير خواب از كتاب انيس العيون وعرايس العيون من مؤلفات شمس الدين محمد طبري مذكور است كه چون خواب بد ببيني سحر اگر از خواب بيدار شوي استعاذه وآية الكرسي بخوان وبگو اللهم اني بك اعوذ وبك الوذ واليك افر وعليك التوكل فاصرف عني شر ما رأيت وعني شر ما قضيت يا راد البلاء ودافع القضاء ونتايج الوطاة حرز الواصل التي تدرك من الدواء والدعاء

دليل دوم آنكه هر كه تامل كند در حكمتها ومصلحتهائي كه در مخلوقات الهي است وتدبر كند وبنظر ظاهر وباطن مشاهده كند كه هر يك از موجودات عالم مشتمل است بر حكمتهاي غريبه ومصلحتهاي عجيبه ميداند كه خالق ايشان دانا بوده است بايشان كه همه را در نهايت حكمت ومصلحت ايجاد كرده است وجميع را در غايت اتقان واستحكام خلق كرده است واگر دانا بايشان وباحوال ايشان نميبود بايست فعل او موافق حكمت ومصلحت نباشد بلكه هر نحو اتفاق افتد ايشانرا خلق كند مثل يكي از مخلوقات او انسان است وخلقت بدن او مشتملست بر حكمت ومصلحت چند كه عقول عقلا وفهوم حكماء از شمردن آنها عاجز وقاصرند مثلا خالق انسان از براي انسان دو چشم در پيش روي او خلق كرده است وشكي نيست كه غرض از خلق كردن اين دو چشم آن است كه انسان بآنها چيزي ببيند تا امور خود را منتظم كند ودفع اذيت از خود بكند وهر يك از اين دو چشم هم مشتمل بر حكم ومصالح غريبه وعجيبه هستند ودو سوراخ در بيني او خلق كرده است وشكي نيست كه غرض او آنست كه بآن دو سوراخ

استشمام

[illegible]

استشمام بويها بكند ودو سوراخ در گوش او خلق كرده است وشكي نيست كه غرض از اين دو سوراخ آنست كه انسان از آن دو سوراخ صداها را بشنود وهمچنين ساير سوراخهائي كه در بدن انسان است هر يك را از براي مصلحتي خلق كرده است ودر انسان دو قسم از رگ خلق كرده است يك قسم آنست كه حركت مي كند واو را شرايين ميگويند ويك قسم ديگر ساكن است وحركت نميكند واو را ورده ميگويند وقسم اول كه حركت ميكند مركب است از دو پوست كه بر روي يكديگرند وقسم دوم از يك پوست خلق كرده است وشكي نيست كه صانع حكيم قسم اول را كه از دو پوست خلق كرده است باعتبار اينكه محكم تر باشند تا بسبب حركت آفتي باو نرسد ورگ ايشان از گوشتي خلق كرده است بسيار غليظ ومحكم وشكي كه چون دل باعث حيوة انسان است اگر اندك آفتي بآن برسد انسان هلاك ميشود لهذا او را باين نحو خلق كرده تا از همه آفتها محفوظ باشد وهرگاه غرض خالق از اين نحو خلقت اين حكمتها ومصلحتها بوده است پس بايد دانا بآنها باشد پس علم او ثابت وحكمتهائي كه در بدن انسان است حد وحصر ندارد لهذا علماء اواخر واوائل وحكماء اولوا النهى در باب تشريح بدن انسان وحكمتهاي او كتب ومصنفات ساخته اند ودر زبر ومؤلفات پرداخته اند ومع ذلك بعشري از اعشار وبا اندكي از بسيار او پي نبرده اند وهرگاه حكمتهاي بدن انسان كه مخلوقي ضعيف است باين حد باشد پس معلوم است كه حكمتها ومصلحتهاي ساير مخلوقات بچه نحو خواهد بود ورئيس الحكماء شيخ ابو علي سينا در كتاب مبدأ ومعاد بعضي از مصالح وحكم تمام آفاق وانفس را بيان كرده است وچون بناي اين رساله بر اختصار است لهذا ما متعرض ذكر آنها نشديم

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على محمد وآله الطاهرين ولعنة الله على اعدائهم اجمعين الى يوم الدين

في البراءة والاحتياط

اعلم ان المكلف اما ان يكون عالما بتكليفه الشرعي في الواقعة الخاصة تفصيلا واما ان يكون جاهلا به وعلى الثاني فاما ان يكون ملتفتا الى ما يجهله واما ان لا يكون لا كلام لنا في الاول والثالث فعلى الثاني اما ان يكون جهله متعلقا بنفس التكليف واما ان يكون متعلقا بالمكلف به مع العلم بثبوت التكليف واما ان يكون متعلقا بالمكلف به مع العلم بثبوت التكليف فالاول كالشك في حرمة شرب التتن والثاني كالشك في ان التكليف الثابت يوم الجمعة قبل صلوة العصر هل هو متعلق بالظهر او بالجمعة فههنا مقامات

في الجهل المتعلق بنفس التكليف فنقول ان منشأ هذا الجهل اما ان يكون هو الجهل المتعلق بالحكم الشرعي الكلي الذي يبحث عنه المجتهد ويكون بيانه وظيفة للشارع ونوابه صلوات الله عليهم اجمعين واما ان يكون هو الجهل المتعلق بالامر الخارجي بحيث يكون اصل الحكم الشرعي الكلي معلوما ولكن شك في التكليف الخاص المتعلق بامر جزئي من اجل الشك في ان هذا الامر الجزئي هل هو من مصاديق الكلي الذي هو موضوع للحكم الشرعي الكلي ام لا مثال الاول الجهل بحرمة شرب التتن ومثال الثاني الجهل بحرمة ما في هذا الاناء الخاص الذي شك في انه خل ام خمر فان نفس الحكم الشرعي الكلي معلوم اعني حرمة شرب الخمر وانما شك في حرمة شرب هذا الاناء من اجل الشك في انه خمر ام لا ويقال للاول الشبهة في نفس الحكم ويرجع المجتهد في ازالتها الى الادلة الشرعية الاربعة والمقلد الى فتوى المجتهد ويقال للثاني الشبهة في موضوع الحكم وفي طريقة المجتهد والمقلد سيان ان لا يرجع في ازالتها الى الادلة الشرعية ثم منشأ الاشتباه في الحكم الشرعي الكلي اما عدم وجود الدليل او اجماله او تعارض الدليلين ثم الحكم المجهول اما ان يكون دائرا ومترددا بين حكمين من الخمسة او بين ثلثة منها او بين اربعة او بين الخمسة وتنقيح الكلام في جميع هذه الاقسام يحصل بالبحث في مقامات اربعة الاول التردد بين الوجوب وغير الحرمة من الاحكام الثاني التردد بين الحرمة وغير الوجوب منها الثالث التردد بين الوجوب

والحرمة

والحرمة الرابع التردد بين غير الوجوب وغير الحرمة من الاحكام والمعروف في هذا المقام الاخير بناء على اختصاص التكليف المشكوك الذي هو عنوان المسئلة بالطلب الالزامي

فيما اذا تردد الامر بين الوجوب وغير الحرمة والحق في هذا المقام الحكم بعدم الوجوب في مرحلة الظاهر يعني عدم العقاب على الترك والظاهر انه مما لا خلاف فيه حتى من الاخبار بين القائلين بلزوم الاحتياط في المقام الثاني ويدل عليه بعد الاتفاق جميع ما سيأتي لاثبات نفي الحرمة في المقام الثاني من الكتاب والسنة والاجماع والعقل وبالجملة لا اشكال في عدم الوجوب في هذا المقام وفي استحباب اتيان هذا الفعل المحتمل للوجوب وغير الحرمة من جهة حكم العقل بمحبوبية فعل ما يحتمل المحبوبية لكنه لا يجري في بعض اقسام هذا المقام كما اذا دار الامر بين الوجوب والكراهة اللهم الا ان يحكم العقل بترجيح المحبوبية الثابتة في الفعل على تقدير الوجوب على المحبوبية الثابتة في الترك على تقدير الكراهة ويدل على الاستحباب ايضا اخبار التسامح لكن في بعض افراد البحث اعني ما اذا كان الاشتباه في الحكم الشرعي الكلي ونشأ احتمال الرجحان عن وجود خبر ضعيف او فتوى فقيه ولم يعم احتمال الكراهة اما اذا كان الاشتباه في الموضوع او كان الاشتباه في الحكم ناشيا عن اجمال الدليل او قام احتمال الكراهة او نشأ احتمال الرجحان عن غير خبر ضعيف او فتوى فقيه فلا يجري تلك الاخبار وقد يستدل لاثبات استحبابه بحكم العقل بحسن اتيان ما يحتمل فيه المنفعة والفرار عما يحتمل فيه المفسدة من جهة ان المنفي في هذا المقام بحكم الادلة القاطعة هو العقاب على الترك واما المصلحة في الفعل او المفسدة غير العقاب في الترك فمما لم يدل دليل على نفيه وفيه ان هذا لا يثبت الاستحباب الشرعي بمعنى ترتب الثواب على فعل هذا المحتمل للوجوب وان لم يكن في الواقع راجحا فمما يفيد للاستحباب الشرعي حكم العقل بالتقرير المتقدم بعد ضم قاعدة تطابق العقل والشرع وقد يستدل ايضا باخبار الاحتياط ولكنه انما يتم على جعل الامر فيها للاستحباب او لمطلق الرجحان واما لو جعل للوجوب مع ارتكاب التخصيص فيها بالنسبة الى ما لا يجب فيه الاحتياط كالمقام او للارشاد من غير ارتكاب للتخصيص كما هو الاظهر منها سيما من بعضها فلا يدل على المطلوب

يبقى الكلام في ان ما ذكر من الحكم بالبراءة ونفي الوجوب هل يشمل ما اذا نشأ التردد بين الوجوب
وغير الحرمة من تعارض الدليلين ام يختص بغيره ويحكم فيه بالتخيير البدوي او الاستمراري سيجيء
تنقيح الكلام في ذلك في اخر المقام الثاني او الثالث ان شاء الله تعالى
فيما اذا تردد الحكم المجهول بين الحرمة وغير الوجوب من الاحكام الثلثة الاخر والتردد هنا اذ كان ناشيا عن
الاشتباه في الموضوع كما اذا شك في حرمة شرب مايع من جهة الشك في خمريته فلا اشكال
ولا خلاف في الحكم بالبراءة ونفي الحرمة ولم يذهب احد على الظاهر الى وجوب الكف
شرعا من مثل هذا المشتبه ويدل عليه الاخبار العامة المثبتة للقاعدة الكلية والخاصة
المختصة بالموارد الجزئية المثبتة للقاعدة بتنقيح المناط وسيجيء الاشارة الى كثير منها وان
كان ناشيا عن الاشتباه في نفس وجود الشارع اعني الحكم الكلي فهذا هو الذي طال ما تشاجر
فيه علمائنا الاعلام ووسعوا فيه دائرة النقض والابرام

فذهب المجتهدون كافة على ما حكي الى الحكم بالبراءة والاخباريون
من علمائنا رضوان الله عليهم الى التوقف والاحتياط على التفصيل الاتي والحق هو ما ذهب
اليه المجتهدون شكر الله مساعيهم الجميلة لنا عليه وجوه الاول حكم العقل المستقل بقبح مؤاخذة
الله سبحانه على فعل لم يطلع المكلف بعد الفحص التام وتتبع مظان وجود الاحكام على ما يدل
على نهي المكلف عنه لا خصوصا بان يرد لا تفعل الشيء الفلاني مثلا لا تشرب التتن ولا عموما كان
يقول اجتنب عما يحتمل الحرمة وهذا الحكم مما لم يخالف فيه احد من العقلاء عالما او جاهلا
اصوليا او اخباريا او عاميا مسلما او كافرا مليا او غيره وانما حكم الاخباريون بوجوب الاحتياط
في هذا المقام لاجل دعويهم وصول الدليل العام في هذا المقام على وجوب الاحتياط واجتناب
ما يحتمل الحرمة وسيأتي عدم دلالة تلك الادلة على وجوب الاحتياط فهذا الوجه من ادلتنا
انما يتم بعد ابطال ادلة الاحتياط لان تلك الادلة واردة عليه فما لم تبطل لم يجز الرجوع اليه
فان قلت ان العقل يحكم بوجوب دفع الضرر المحتمل ولا شك في احتمال الضرر في ارتكاب محتمل

الحرمة

الحرمة وهذا الحكم العقلي كادلة الاحتياط واردة على ذلك الحكم العقلي قلت ان اريد من الضرر
المحتمل المفسدة المحتملة في الفعل المحتمل للحرمة بتقريب ان المفسدة الباعثة على تحريم الفعل لعلها
لا ترتفع بالجهل ففيه ان المقصود في المقام ليس الا نفي المؤاخذة والعقاب لا لزوم
عدم ترتب المفسدة على الفعل لو كانت فيه ولم ترتفع بالجهل ولم يتداركها الله سبحانه
بترياق نظير ما اتفق عليه الفريقان من الحكم بالبراءة فيما اذا كان الاشتباه في الموضوع مع عدم
التزام احد من العلماء بدفع المفسدة لو كانت فيه كما في السموم القاتلة المجهولة للمكلف
وان اريد بالضرر المحتمل العقاب المحتمل في محتمل الحرمة ففيه ان ذلك موقوف على ثبوت
الملازمة من الحرمة الثابتة في نفس الامر المجهولة عند المكلف وبين العقاب وقد عرفت
حكم العقل بقبح العقاب والمؤاخذة الا مع العلم بالحرمة وان وجدت الحرمة في نفس الامر فاذا
العقاب فاحتمالها لا يلزم احتماله فليس كل محتمل الحرمة محتمل العقاب والضرر فعلم ان محتمل
للضرر والحاصل ان الوجه العقلي المذكور وارد على حكم العقل بدفع الضرر المحتمل ويحكم بانه
لا يحتمل الضرر بمعنى العقاب في فعل محتمل الحرمة فان قلت ان حكم العقل بقبح العقاب من دون
بيان هو فيما اذا لم يعلم اجمالا بوجود المحرمات في المشتبهات واما مع العلم الاجمالي فلا يحكم
بالقبح المذكور بل يحكم بوجوب الاجتناب عن كل محتمل الحرمة والمعلوم ان بعد بعث
الشارع يقطع بوجود المحرمات بين المشتبهات فلا بد من الحكم بلزوم الاحتياط
عقلا قلت توقف حكم العقل بقبح العقاب على عدم العلم الاجمالي بالمحرمات مسلم لكن
يمنع وجود العلم الاجمالي بوجود المحرمات في المشتبهات لان الكلام في اصالة البراءة انما
هو بعد اثبات اعتبار طائفة من الامارات الغير العلمية وانفتح بعد انضمام الادلة العلمية
اليها باثبات محرمات كثيرة بحيث لا يبقى علم اجمالي بوجود المحرمات بين الوقائع المشتبهة
الخالية عن تلك الادلة والامارات ثم قد يرجع التكليف من غير بيان فيما نحن فيه الى التكليف
بما لا يطاق الذي استقل العقل بقبحه على الحكيم تعالى وفيه نظر بل الحق ان التكليف من غير

بيانه قبيح مستقل من غير ان يرجع الى التكليف بما لا يطاق ولا يرجع اليه الثاني الاجماع وتقريره
من وجوه الاول اجماع المجتهدين على البراءة وعدم لزوم الاحتياط فيما جهل حرمته الواقعية
ولا يقدح في ذلك مخالفة القائلين بلزوم الاحتياط لان المناط في الاجماع الكشف
عن رضا المعصوم عليه السلام وهو يحصل باتفاق طائفة من علمائنا رضوان الله عليهم اجمعين
ويؤيده نقل الاجماع عن بعض بل يظهر من الصدوق في اعتقاداته انه من دين الامامية
الثاني اجماع علمائنا طرا شكر الله سعيهم مجتهديهم واخباريهم على اصالة البراءة
وعدم لزوم الاحتياط فيما اذا لم يعلم حرمته فعلا وواقعا ولا حرمة ظاهرا من حيث انه
محتمل الحرمة فان هذا مما لم يخالف فيه وانما ذهب الاخباريون رضوان الله عليهم الى
لزوم الاحتياط فيما جهل حرمته واقعا لزعمهم قيام الدليل على وجوب الكف عنه من حيث
انه محتمل الحرمة وهذا لا ينافي الدعوى التي ادعي عليها موافقتهم مع المجتهدين
الثالث سيرة المسلمين خلفا عن سلف فان بنائهم طرا في جميع امور معاشهم من
المطاعم والملابس والمناكح وساير انواع الملاذ على عدم التوقف عن ارتكاب شيء
بمجرد احتمال الحرمة ويؤيد ذلك ان بناء الشارع ونوابه عليهم السلام على بيان المحرمات
شيئا فشيئا بل فائدة بعث الانبياء ونصب الاوصياء صلوات الله عليهم اجمعين
على بيان تكاليف العباد من الواجبات والمحرمات فدل هذا على ان الاصل البراءة
وانحصر في الفعل والمحتاج الى البيان هو المنع عنه والتكليف بتركه وليس
الامر بالعكس كما هو لازم المحتاطين ومنع هذه السيرة مكابرة والتفرقة بيننا
وبينهم في ثبوت العلم الاجمالي لنا دونهم قد عرفت ما فيه ودعوى ان هذا البناء
لاجل عدم اطلاعهم باخبار الاحتياط ولا شك ان حكمهم ح البراءة باتفاق
من الطرفين كما سبق في الوجه الثاني مدفوعة بان مقتضى ذلك ان يكون القاء اخبار
الاحتياط اليهم من اهم المهمات فلا وجه لاهمال الشارع لذلك حتى تصير سيرتهم كلا

وطرا على خلاف حكم الله في مسئلة محتمل الحرمة ثم ان الفرق بين الوجوه الثلثة واضح فان مفاد
الاول عدم وجوب الاحتياط فيعارض به ما سيجيء من ادلة الاحتياط بعد تسليم دلالتها وكذا مفاد
الثالث فهما يشتركان في الكشف عن عدم وجوب الاحتياط الا ان مناط الكشف في الاول فتاوى المجتهدين
المنضمة الى حكاية الاجماع عن غير واحد ومناط الكشف في الثالث عمل المسلمين واما مفاد الثاني فهو البراءة
بشرط عدم وجود دليل على لزوم الاحتياط فاتمام المطلب بعد رد ادلة الاحتياط ولا ترد هي به فالاجماع
بالتقرير الثاني نظير الدليل العقلي المتقدم في توقف اثبات المطلب به على ابطال ادلة الاحتياط
الثالث طائفة من الايات منها قوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا نفى سبحانه
التعذيب قبل بعث الرسول الذي هو كناية عن مطلق التبليغ ومنها قوله تعالى ليهلك من هلك
عن بينة ويحيى من حي عن بينة ومنها قوله تعالى وما كان الله ليضل قوما بعد اذ هديهم حتى
يبين لهم ما يتقون نفى سبحانه الاهلاك قبل بيان ما يلزم ان يجتنب عنه فتامل ومنها
قوله تعالى قل لا اجد فيما اوحي الي محرما على طاعم يطعمه الا ان يكون ميتة الخ امر سبحانه نبيه صلعم بالطعن
على اليهود حيث حرموا ما لم يحرمه الله بعدم وجدان تحريم ما حرموا فيما اوحي اليه صلى الله عليه واله
فاستند في عدم التحريم الى عدم وجدان التحريم وان كان عدم وجدان النبي صلعم يستلزم عدم الوجود
الا ان مستند عدم التحريم في مقام الرد عليهم هو الملزوم فتامل وقد يستدل على المطلب بقوله
تعالى طعنا على اليهود وما لكم ان لا تاكلوا مما ذكر اسم الله عليه وقد فصل لكم ما حرم عليكم والمعنى والله
العالم انه لا وجه لعدم اكل ما ذكر اسم الله عليه مع تفصيل المحرمات وعدم وجدان هذا فيها وفيه انه
بعد ما فصل جميع ما حرم عليهم لهم فلا يبقى ما يحتمل التحريم فالطعن عليهم انما هو باجتناب
ما ذكر اسم الله عليه مع العلم بعدم كونه مما فصل من المحرمات المستلزم للعلم باباحته في الواقع ولا يتوهم
ورود مثل ذلك في الاية السابقة وقد يستدل ايضا بقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا ما اتيها
وفيه انه انما يتم لو كان الايتاء بمعنى الاعلام او ما يناسبه واما لو كان بمعنى الاعطاء كما يقتضيه السياق مستدلا
على هذه الجملة قوله تعالى ومن قدر عليه رزقه فلينفق مما اتيه الله لا يكلف الله الخ فلا يتم الا

الرابع الاخبار الكثيرة منها قوله ع في مرسلة الفقيه كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي والمراد بالاطلاق الر
مضمون منطوق الخبر كل شيء لم يرد فيه نهي فهو مطلق وحمله على معنى اخر مثل وجوب الحكم بالاطلاق
ما عرى عن التقييد من الاحكام حتى يرد فيه تقييد من ابعد المحامل ودعوى ان الاطلاق لو
في الاخبار انما علق على ورود النهي فيها في نفس الامر لا على العلم بالورود ففي مثل شرب التتن
المجهول الحكم لا يتحقق صغرى قولنا هذا مما لم يرد فيه نهي لجواز ان يكون قد ورد واصالة
عدم ورود النهي لو تمت فهي حجة مستقلة مستغنية عن التمسك بالخبر والا لم تصلح للتتميم مدفوعة
بان لفظ الورود وان سلمنا كونه حقيقة في الورود في الواقع واغمضنا عن امكان تحكيم
التبادر لاجل الورود الى شخص المكلف الا ان المحصل للمعنى الحقيقي مما يخرج الخبر عن الفائدة
غالبا سيما بالنسبة الى زمان وروده فان القطع بعدم ورود النهي لا يتحقق غالبا
ان الخبر لا يفيد في غير صورة القطع بعدم الورود بل لو قلنا بثبوت حكم لكل واقعة
كما ادعي ورود الاخبار المستفيضة به يكون حمل الورود في الخبر على الورود الواقعي مخرجا له عن
الافادة راسا وملحقا له بامثال قولنا كل من نام فليس بمستيقظ بل قولنا كل من ليس بمستيقظ
فليس بمستيقظ ضرورة ان تعليق الاطلاق والرخصة على عدم ورود النهي في نفس الامر في قوة
ان يقال كل شيء لم يرد فيه نهي في متن الواقع اي لم يمنع عنه الشارع فهو مرخص فيه وهذا داخل
في حيز الامثلة المذكورة والحاصل ان من نظر الى الخبر مع ادنى تامل يعلم ان مراده تاسيس الحكم
ما لم يعلم ورود النهي فيه ومنها قوله صلعم رفع عن امتي تسعة اشياء وعد منها ما لا يعلمون
والتقريب ظاهر فان المراد رفع المؤاخذة او جميع الاثار ومنها المؤاخذة ومنها قوله ع ما حجب الله
علمه عن العباد فهو موضوع عنهم ومنها قوله ع الناس في سعة ما لم يعلموا ومنها قوله ع ايما امرء
ركب امرا بجهالة فلا شيء عليه والتقريب في الكل ظاهر وقد يستدل بما رواه عن زرارة
ومحمد بن مسلم في الحسن كالصحيح بابراهيم بن هاشم عن ابي جعفر ع انما الحرام ما حرم الله عز وجل
في القران وغيره مما دل على حصر المحرمات فيما حرم في الكتاب الكريم اي اظهر تحريمه فيه الا انه
بتقريب ان ما لا نص فيه كشرب التتن مثلا مما لم يحرمه الله في القران وكلما هو كذلك فليس

بحرام

بحرام اما الصغرى فلانها المفروضة واما الكبرى فللعقد السلبي من الحصر المستفاد من الخبر وغيره
وفيه اولا منع الدلالة على الحصر اذ لا شك ان كثيرا مما لم يحرم في القران حرام فلا بد اما من ارتكاب
التخصيص او التصرف في الحرمة كان يقال ان المراد بها الحرمة الذاتية الناشئة عن خباثة نفس الشيء
لا العارضة للشيء لغايات اخر كما يدل على ذلك صدر الخبر المذكور الدال على ان النهي عن اكل لحوم الحمر
الاهلية يوم خيبر انما كان لكونها في ذلك الوقت حمولة الناس فتامل وثانيا ان الخبر ومثله لا يفي
بتمام المدعى لانا اذا فرضنا التردد في حرمة الغناء لاجل التردد في انه قول الزور في قوله تعالى واجتنبوا
قول الزور وهو الغناء او الكذب فلا يمكن اثبات تحليل الغناء بمثل الخبر المذكور لعدم تحقق
الصغرى المتقدمة في القياس فيه اللهم الا ان يتم المطلب بالاجماع المركب وعدم القول
بالفصل فتامل وثالثا ان هذا الخبر ومثله لو تمت دلالته على ما ذكر لزم كون ما لا نص فيه
حلالا واقعيا لا مباحا ظاهريا فيوجب ذلك سقوط بحث البراءة والاحتياط فيما اذا
اشتبه الحكم الواقعي في الواقعة لان هذه الاخبار تدل على ان ما سوى المحرمات الكتابية
حلال في الواقع والمقصود في المقام ان شرب التتن مثلا اذا لم يثبت حليته ولا حرمته الواقعية
فهو مباح في مرحلة الظاهر من حيث انه مشتبه الحكم الواقعي فاين هذا من مدلول الخبر ومن
هذا يظهر فساد الاستدلال في المقام بمثل قوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا وقوله تعالى
احل لكم الطيبات وقوله انما حرم عليكم الميتة والدم الاية نعم لو اريد اثبات اصالة
الحلية الواقعية في الاشياء بمعنى كونها قاعدة مستفادة من العمومات امكن التمسك
بمثل الخبر وهذه الايات وهذا كله واضح لمن اتضح عنده الفرق بين الحكم الظاهري المبحوث
عنه في الاصول في مسئلة البراءة والاحتياط المختلف فيه بين المجتهدين والاخباريين
الثابت للشيء من حيث انه مشتبه الحكم الواقعي وبين الحكم الواقعي الثابت للشيء من حيث
هو هو المبحوث عنه في الفقه في الابواب المتفرقة الخامس الاستصحاب وتقريره من وجوه
الاول استصحاب عدم الحرمة اذ لا شك في ان حرمة الشيء التي هي من الاحكام المجعولة

حادث مسبوق بالعدم فاذا شك في حدوثه فمقتضى الاصل عدمه فان قلت كما ان حرمة
هذا الشيء امر حادث يقتضي الاصل عدمه فكذلك ثبوت حكم اخر لهذا الشيء غير الحرمة
امر حادث لا بد من نفيه بالاصل فاذا قلنا بثبوت حكم لكل واقعة او خصوص ما يحتاج
اليه الامة مع خلو الواقعة من ذلك فكيف يجوز نفي الحرمة وغيرها من الاحكام وجعل
الواقعة خالية عن الحكم المعلوم اجمالا بمقتضى الاصل قلت اولا لا مانع من ذلك وما
يتصور ان يكون مانعا اما توهم ان نفي الحرمة بالاصل في المقام مع العلم الاجمالي بثبوت
حكم مردد بين الحرمة وغيرها تمسك بالاصول في تعيين الحوادث وتشخيص المصاديق
وهو غير معقول نظيره ما اذا علم اجمالا بدخول شخص في الدار مردد بين زيد وعمرو فانه
لا يجوز التمسك في نفي كون الداخل زيدا باصالة العدم واما توهم ان اصالة عدم الحرمة
معارضة باصالة عدم حكم اخر غيره فان عمل بالاصلين لزم طرح الامر المعلوم اجمالا من ثبوت
حكم في الواقعة وان عمل باحدهما دون الاخر كان ترجيحا من غير مرجح لان المقتضي لاجراء
الاصل في كليهما واحد وهو تيقن عدمه في السابق والشك في وجوده في اللاحق
وكلا التوهمين فاسد اما الاول فلانا لم نرد تعيين الحكم المعلوم اجمالا في ضمن غير الحرمة
بالاصل كيف وهو غير معقول كيف ولم يكن تحقق هذا القدر المشترك في ضمن احد
الفصلين متيقنا في السابق مشكوك البقاء في اللاحق حتى يحكم ببقاء تحققه في ضمنه
بل اردنا ان الحرمة لم تكن من قبل فالاصل عدم حدوثها وليس يقينا بحادث بالاصل نعم
يبقى فيه التوهم الثاني وهو معارضة باصالة عدم غير الحرمة وهو ايضا لا يصلح للمنع
لمنع التعارض بين الاصلين اذ لا مانع من اعمالهما معا الا انه يستلزم ذلك طرح الامر المعلوم
بالاجمال وبطلان اللازم غير بين ولا مبين لان مجرد العلم بثبوت حكم في الواقعة
اجمالا لا يوجب عدم جواز طرحه سيما اذا كان المعلوم بالاجمال دائرا بين الحرمة وغير
الوجوب وسيجيء قريبا انه لا مانع من لزوم منافاة العلم الاجمالي وجواز طرح الحكم المعلوم

اجمالا

اجمالا المردد بين الوجوب والحرمة وطرح الامر المعلوم بالاجمال في الشريعة في غاية الكثرة وسيجيء
تحقق ذلك في الشبهة المحصورة انشاء الله تعالى وثانيا انه لو سلم وجود المانع عن التمسك بالاصل
فانما هو فيما اذا علم اجمالا بثبوت الحكم اما لاجل البناء على عدم خلو الواقعة مطلقا او مع
احتياج الناس اليها عن الحكم واما الفرض الواقعة كذلك وانه لم يبين على ما ذكروا اما اذا لم يعلم
ذلك اجمالا فلا يتوجه الايراد فيتم فيه الاستصحاب ويتم المطلب في غيره بالاجماع المركب
وعدم القول بالفصل الثاني استصحاب ويتم المطلب في غيره بالاجماع المركب عدم ورود
النهي عن فعل المشتبه فان النهي امر حادث والايراد عليه بنظير ما اورد على الاستصحاب
الاول مدفوع بنظير ما اجيب عنه هناك اولا وثانيا الثالث استصحاب عدم استحقاق
العقاب فان المكلف قبل ارتكاب الفعل لم يكن مستحقا للعقاب وبعده يشك في حدوث
الاستحقاق فالاصل عدمه ولكن صحة التمسك بهذا الاستصحاب في المقام محل تامل
نظرا الى ان الاستصحاب انما يوجب تحقق المستصحب في مرحلة الظاهر بمعنى ترتب الاثار
الثابتة له لو فرض على تقدير القطع ببقائه في الآن اللاحق ولا يؤثر الاستصحاب في وجود
وانتفائه في نفس الامر والمقصود في هذا المقام اقامة البرهان القطعي على عدم استحقاق
العقاب في نفس الامر لا ترتيب اثار عدم الاستحقاق وان ثبت الاستحقاق في الواقع
كما هو شان كل ما يثبت او ينفى بالاستصحاب وهذا واضح ثم انه قد يستدل على البراءة
ورد الاحتياط بان الاحتياط قد لا يمكن كما اذا قام احتمال الوجوب في محتمل الحرمة وبانه في صورة
الامكان يكون موجبا للعسر انتهى وفيهما نظر اما في الاول فلان محل الكلام في وجوب الاحتياط
وعدمه انما هو محتمل الحرمة وغير الوجوب الذي يمكن فيه الاحتياط دون ما احتمل فيه الوجوب
والحرمة وكيف يصح ان ينسب الى الاخباريين القول بوجوب الاحتياط فيما لا يمكن فيه واما في الثاني
فلان منشا تعسر الاحتياط ان كان هو وفور المشتبهات المتطرق فيها احتمال الحرمة دون
الوجوب فهذا مما لا يتفق للاخباريين لانهم بعد ما عملوا بكل الاخبار المودعة في الكتب المعتبرة

اوجبناها فلا يكون المشتبهات من الكثرة بحيث يعسر الاحتياط بتركها وان كان هو فرض الواقعة
الواحدة مما يتعسر فيها الاحتياط فغير ان هذا التعسر لو نهض لرفع وجوب الاحتياط الثابت
عندهم بالادلة لم يبق معه احتمال الحرمة في الواقع فتجويز الواقع عن ان يكون محتمل الحرمة في الواقع
احتج الاخباريون لوجوه الاولى الايات والاخبار الدالة على النهي عن القول والعمل بما لا يعلم وهي
كثيرة الثاني الادلة الدالة على وجوب التوقف عند الشبهة وهي كثيرة منها الرواية المحكية
عن الراوندي الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة ومنها المروية عن الزهري
ومنها الرواية عن امير المؤمنين ع لا ورع كالوقوف عند الشبهة ومنها المروي عن تحف
العقول واحذروا الشبهة ومنها المروي عن ابي جعفر ع اذا اشتبه الامر عليكم فقفوا
عنده ومنها قوله ع اذا جاءكم ما تعلمون فقولوا به واذا جاءكم ما لا تعلمون فها ووضع يده
على فيه ومنها قوله ع لا يسعكم فيما ينزل بكم مما لا تعلمون الا الكف والتثبت والرد الى الائمة
الهدى ع ومنها حديث التثليث المشهور انما الامور ثلثة امر بين غيه فيجتنب وامر مشكل يرد
علمه الى الله ورسوله قال رسول الله صلعم حلال بين وحرام بين وشبهات بين ذلك
فمن ترك الشبهات نجى من المحرمات ومن اخذ بالشبهات وقع في المحرمات وهلك
من حيث لا يعلم الثالث الادلة الدالة على وجوب الاحتياط وهي كثيرة منها الرواية
ليس بناكب عن الصراط من سلك سبيل الاحتياط ومنها قوله ع لكميل بن زياد يا كميل اخوك
دينك فاحتط لدينك بما شئت ومنها قوله ع في خبر زرارة المحكية رواية عن ابن جمهور
في علاج المتعارضين فخذ بما فيه الحائطة لدينك واترك ما خالف الاحتياط وهذا وان كان
مختصا بصورة تعارض النصين الا انه يتم وجوب الاحتياط فيما لا نص فيه بالاجماع المركب
ومنها رواية عبد الرحمن ابن الحجاج الموصوفة بالصحة قال سألت ابا الحسن ع عن رجلين
اصابا صيدا وهما محرمان الجزاء عليهما ام على كل واحد منهما قال لا بل عليهما ان يجزي
كل واحد منهما عن الصيد قلت ان بعض اصحابنا سألني عن ذلك فلم ادر ما عليه فقال ع
اذا اصبتم بمثل هذا ولم تدروا فعليكم بالاحتياط حتى تسألوا عنه وتعلموا ومنها ما حكيت

روايته

روايته عن الشهيد عن الصادق ع وخذ بالاحتياط في جميع امورك ما تجد اليه سبيلا ومنها المروي
عن النبي ص دع ما يريبك الى ما لا يريبك الى غير ذلك من الاخبار وقد يستدل على المطلب بقوله تع
فاتقوا الله حق تقاته وقوله تع فاتقوا الله ما استطعتم الرابع حكم العقل بوجوب رفع الضرر
المحتمل ولا شك انه في ارتكاب محتمل الحرمة احتمال الضرر فيجب الاجتناب هذا غاية ما يمكن ان يستدل
به لهم والجواب اما عن الادلة الناهية عن العمل والقول بما وراء العلم فبان القول بالبراءة في محتمل
الحرمة ليس قولا بما لا يعلم ولا العمل بها عملا به لان ما هو غير معلوم وهو الحكم الواقعي المجهول لم نقل
ولم نعمل به وما قلنا وعملنا به اعني اباحة الفعل ظاهرا من حيث انه مجهول الحكم الواقعي ليس
مما لا يعلم بل هو معلوم بالادلة المتقدمة الدالة على البراءة والرخصة سلمنا انه عمل بما لا يعلم
وغايته ثبوت التعارض بين الادلة الناهية وادلة البراءة لكنه بالعموم المطلق وادلة
البراءة اخص فيجب تخصيص الادلة الناهية بها كما خصصت بغيرها كادلة حجية كثير من
الظنون واما عن ما عدا خبر التثليث من اخبار التوقف فبوجوه الاول ان ظاهر الامر في كثير
منها وان كان هو الوجوب لكنها نعم بظاهرها للشبهة في الموضوع التي اعترف الخصم بعدم
وجوب التوقف فيها فكما يمكن تخصيص عمومها بما عدا الشبهة في الموضوع فكذا يمكن
حمل الامر فيها على غير الوجوب كالاستحباب او مطلق الرجحان او الارشاد فلا تدل على مطلوبهم
ورجحان التخصيص مطلقا على المجاز كلية غير ثابت الثاني انه لو سلم ظهورها في مطلوبهم
لكن النسبة بينها وبين اخبار البراءة عموم وخصوص مطلق وادلة البراءة اخص منها لا
مختصة بالشبهة المتعلقة بالتكليف او خصوص الحرمة فيجب تخصيص اخبار التوقف بها
الثالث انه لو اغمض عن اخصية اخبار البراءة من الجهة المذكورة فنقول انها اخص من جهة
اخرى وهي انها مختصة بصورة العجز عن الدليل لما سيأتي من الدليل واخبار التوقف اعم
من هذه الجهة فلا بد من تخصيصها بها والحكم بان وجوب التوقف عند الشبهة

في التكليف انما هو مع القدرة على ازالة الاشتباه اما بالرجوع الى الامام واما بالرجوع
الى الرفقة فان قيل ان اخبار البراءة وان كانت اخص من اخبار التوقف من الجهتين المذكورتين
الا ان اخبار التوقف اخص من جهة اخرى لانها مختصة بالجاهل الملتفت وادلة البراءة
يشمل الجاهل الملتفت والجاهل بالجهل المركب والغافل راسا فيمكن تخصيص اخبار
البراءة بما عدا الملتفت ويكون حكم الملتفت هو التوقف والاحتياط قلت الا انه لو سلم
هذا الكلام في بعض اخبار البراءة مثل قوله ع ايما امرء ركب امرا بجهالة فلا شيء عليه لكن الانصاف
انه لا يجري في مثل قوله كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي وثانيا لو سلمنا جريانه في كل اخبار
البراءة لكن تخصيص اخبار التوقف بجعلها مختصة بالشبهات الغير المتعلقة بالتكليف
او بصورة القدرة على ازالة الشبهة المتعلقة بالتكليف اولى من تخصيص اخبار البراءة
وجعلها مختصة بغير الملتفت لان التخصيص الاول موجب لاخراج قليل من افراد العام
بخلاف التخصيص الثاني فانه مستلزم اما لاخراج اكثر افراد العام او القدر المساوي للباقي ورابعا لو
سلمنا التعارض بين الطرفين على وجه لا يوجب تقديم اخبار البراءة وارتكاب التخصيص
في اخبار التوقف لكن المرجح الخارجي مع اخبار البراءة لاعتضادها بالكتاب وذهاب
المعظم ولا يعارض هذين المرجحين مخالفة اخبار التوقف للعامة كما بين في محله وخامسا لو
سلمنا التكافؤ وعدم وجود المرجح فيجب الرجوع اما الى التخيير كما ذهب اليه الاكثر في تكافؤ
الخبرين واما الى التساقط والرجوع الى حكم العقل وقد عرفت حكم العقل بقبح المؤاخذة
حتى يدل الدليل على حرمة الشيء او على وجوب الاحتياط مع الشك في حرمته والمفروض انه
لم يثبت والقول بوجوب الاخذ بما وافق الاحتياط من المتعارضين مستندا الى
مرفوعة زرارة المتقدمة في اخبار الاحتياط مردود بضعف تلك الرواية ومعارضتها
بما هو ارجح منها سندا وعددا وسيجيء الجواب عنها مفصلا وقد يجاب من اخبار

التوقف

التوقف بوجهين اخرين احدهما انها مسوقة في مقام النهي عن العمل بالاراء والمقاييس
كما يشهد لذلك صدر بعضها من قوله ع ما لكم والقياس انما هلك من هلك من قبلكم
بالقياس اذا جائكم ما تعلمون فقولوا به واذا جائكم ما لا تعلمون فها وثانيهما ملاحظة
اخبار البراءة تخرج الوقائع المحتملة للحرمة عن الشبهة وتدخلها في الامور الواضحة فلا
تشملها ادلة وجوب التوقف وفي كلا الوجهين نظر اما في الاول فلعدم ما يوجب ذلك
التقييد المدعى ومجرد تصدر بعضها بالنهي عن العمل بالقياس لا يوجب تقييد المتصدر
به فضلا عن غيره واما في الثاني فلان دعوى خروج محتمل الحرمة عن الشبهة في اخبار
التوقف بسبب ملاحظة اخبار البراءة ليست اولى من دعوى خروجه عن
الشبهة في اخبار البراءة بسبب ملاحظة اخبار التوقف كما ادعاه الاخباريون
حيث قالوا ان مقتضى قوله ع كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي حلية الشيء ما لم يرد النهي
عنه وقد ورد النهي عن ارتكاب مطلق محتمل الحرمة في اخبار التوقف واما عن خبر التثليث
فيتوقف على بيان الاحتمالات المتصورة فيه فنقول ان المراد بالشبهات يحتمل
ان يكون هي الامور المشتبهة اولا وبالذات التي لم يبينها الشارع لاحد كما يشهد
له قول امير المؤمنين ان الله قد فرض عليكم فرايض فلا تنقصوها وحد لكم حدودا
فلا ... الى ان قال وسكت عن اشياء لم يسكت عنها نسيانا فلا تتكلفوها ويحتمل ان يكون
هو مطلق المشتبه كما يشهد له ظاهر اللفظ فيعم ما عرض له الاشتباه على بعض المكلفين
وان كان بالنسبة الى اخرين من قبيل الحلال البين فان المشتبه بالعرض من الامور الاضافية
فقد يكون مشتبها بالقياس الى شخص ومبينا بالقياس الى اخر ثم المراد بالمحرمات
في قوله ع وقع في المحرمات اما ان يكون هي المحرمات البينة بمعنى ان الاخذ بالشبهات
مقدمة للوقوع في المحرمات البينة كما يشهد له قوله ع في خبر اخر من ارتكب الشبهات

وعثرا وذا عثر نفسه ان يقع في المحرمات ولا ينافيه قوله هلك من حيث لا يعلم لان
منشأ الهلاك لما حصل تدريجا فكأنه لم يشعر به المكلف وان كان سبب الهلاك معلوما
نظير ذلك انه قد ينتهي الشخص المجتنب المتورع عن المحارم على ارتكاب المكروهات
تدريجا الى ان يجترئ على المحارم فاذا وقع في الحرام دفعة مع كونه عثر سابقا
فيقول لا اعلم ولا ادري كيف وقعت في الحرام ومن اين تغيرت حالتي السابقة واما
ان يكون المراد منها هي المحرمات الواقعية الكائنة في المشتبهات المجهولة تفصيلا ثم المراد بالشبهات
في قوله ومن اخذ بالشبهات اما ان يكون هو الاستغراق كما يقتضيه ظاهر الجمع المحلى واما ان يكون
المراد الجنس كما هو الاظهر من السياق اذ لو كان المراد اخذ جميع الشبهات لزم سكوت الحديث
عن بيان حكم اغلب الناس حيث ان بناء الاغلب بل الجميع على ترك بعض الشبهات وارتكاب
بعضها الاخر مع ان الاخذ بكل واحدة من الشبهات على الاحتمال الثاني المتقدم في لفظ الشبهات
لا يتحقق للشخص الا في اواخر عمره فبيان حكم هذا الفرد بعيد عن شأن المعصوم عليه السلام لانه كاللغو
ثم المراد بقوله وقع في المحرمات اما معناه الحقيقي وهو الوقوع الفعلي واما الاشراف على
الوقوع كما في قوله من سافر وحده ضل عن الطريق ومن عمل برأيه فقد ندم الى غير ذلك من
الامثلة ثم الخبر اما مسوق لبيان حرمة ارتكاب المحرمات الواقعية المجهولة تفصيلا بان يكون
المراد بالهلاك في قوله وهلك من حيث لا يعلم هو العقاب واما مسوق لبيان كراهة ارتكابها
بان يكون المراد بالهلاك هو المفسدة المترتبة على تلك المحرمات المجهولة وان لم يترتب عليها
عقاب كما في الوضوء بالماء المسخن الذي ورد كونه موجبا للبرص وكذا ترك التحنك واما مسوق
لمجرد الارشاد المشترك بين الحرمة والكراهة ويكون المراد من الهلاك هو الاعم من العقاب
والمفسدة اذ قد يترتب على الفعل المحرم الواقعي المجهول العقاب كما في الشبهة المحصورة
ونظائرها مما توجب فيه الاحتياط وقد لا يترتب عليه الا المفسدة على فرض كونها ذا اثر

ولا يترتب

ولا يترتب عليها عقاب كما في الشبهة في طريق الحكم باتفاق المجتهدين والاخباريين
وكما في الشبهة الحكمية عند المجتهدين اذا عرفت هذه الاحتمالات المتطرقة في الخبر
البالغة بعد ضرب بعضها في بعض الى اكثر من ثلثين احتمالا فالاظهر ان الجواب بوجوه
راجعة الى عدم ظهوره في وجوب ترك المشتبهات ثم على فرض تسليم ظهوره فيه
فنقول اولا ان الاخذ بهذا الظهور لا يصح الا بعد ارتكاب التخصيص في الشبهات
بناء على حمل اللفظ على العموم وارتكاب التقييد بناء على حمله على الجنس وهو
ليس باولى من الاخذ بالعموم او الاطلاق وطرح الظهور المفروض تسليمه وحمل الخبر
على الكراهة او الارشاد كما ذكرنا وثانيا ان الخبر معارض بما دل على البراءة ولو رجح
كما تقدم في الجواب عن اخبار التوقف وثالثا لو سلم التكافؤ فالمرجع اما الى التخيير
واما الى التساقط والقول بوجوب الاخذ بما وافق الاحتياط استنادا الى مرفوعة زرارة
مدفوع بما مر في اخبار التوقف وما سيأتي في اخبار الاحتياط وقد يجاب من هذا
الخبر بان محتمل الحرمة يخرج بسبب اخبار البراءة الحاكمة عليه ظاهرا عن الشبهة
التي هي مورد خبر التثليث وفيه نظر لانه ان اريد بذلك ان اخبار البراءة تلحق الشبهة
بالحلال البين في الحكم فيرجع هذا الجواب الى معارضة هذا الخبر باخبار البراءة نظرا
الى ان هذا الخبر يلحق الشبهة بالحرام البين في الحكم كما يدعيه الاخباريون وقد جعل هذا
المجيب الجواب بالمعارضة جوابا مستقلا اخر ذكره بعد هذا الجواب وان اريد بذلك
ان اخبار البراءة تخرج محتمل الحرمة عن موضوع خبر التثليث فتكون واردة وحاكمة
عليه لانه انما يحكم بحرمة ارتكاب الشبهة والمفروض انه لا شبهة بعد ملاحظة اخبار
البراءة ففيه ان ذلك مستلزم لعدم وجود المورد للشبهات المجعولة في خبر التثليث
قسما ثالثا فيرجع التثليث الى التثنية لان الشبهات تدخل على هذا في الحلال البين

ولا يمكن قلب هذا المحذور على الاخباريين الحاكمين بلحوق الشبهة بالحرام البين لانهم انما يلحقونها به في الحكم وغاية التشبيه في الحكم وهو لا ينافي تثليث الامور من حيث الموضوع بخلاف هذا المجيب فانه اخرج محتمل الحرمة عن موضوع الشبهة والمفروض انه ليس للشبهات في خبر التثليث فرد اخر سوى محتمل الحرمة والحلية فان قلت ولعل مورده هو محتمل الحرمة بالنسبة الى من لم يطلع على اخبار البراءة قلت اولا ان مجرد عدم الاطلاع على اخبار البراءة لا يكفي عند المجتهدين لوجوب الاحتياط لان العقل كاف في الحكم ولذا تريهم بعد تسليم معارضة اخبار الاحتياط مع اخبار البراءة يجيبون بالرجوع الى حكم العقل وثانيا انه اذا كان الحكم الواقعي المجعول لهذه الواقعة الخاصة اعني محتمل الحرمة من حيث انه محتمل الحرمة هي الاباحة ثم جعل الشارع لمن لم يطلع على هذا الحكم حكما اخر هو الاحتياط ووجوب الكف فلا ينبغي ان يلقي الشارع الى المخاطب الا الحكم الواقعي الاولي مثلا اذا كان في بيان مقام حكم العصير العنبي فقال العصير العنبي مباح لمن لم يطلع المكلف على حكمه الواقعي المجعول له اولا والمفروض ان حكمه المجعول له اولا والمفروض ان حكمه المجعول له اولا هي الحرمة او قال انه حرام على من لم يطلع على حكمه والمفروض ان حكمه الاباحة وكان كاللغو لانه عدول عن بيان الحكم الواقعي المقصود للشارع الى الحكم الثانوي المجعول للمعذورين وما نحن فيه من هذا القبيل لان محتمل الحرمة من حيث انه محتمل الحرمة واقعة من الوقايع كشرب العصير وله حكم خاص اولي قد جعل له وان كان هذا الحكم ثانويا بالنسبة الى افراد محتمل الحرمة من الوقايع الخاصة اذا لوحظت من حيث عنواناتها الخاصة كشرب التتن من حيث هو شرب واكل لحم الحمير من حيث هو اكل فالشارع المعصوم قد عدل في خبر التثليث عن الحكم الاولي المجعول لمحتمل الحرمة اعني الاباحة على ما ادعاه المجيب الى حكمه المجعول لمن لم يطلع على اباحته وهذا كاللغو واما بيان الحكم الثانوي المجعول

للجاهلين

للجاهلين بالاحكام الاولية على سبيل العموم بحيث لا يختص بواقعة خاصة كبيان الاباحة او الحرمة لكل واقعة يحتمل الحرمة وبيان الاخذ بالحالة السابقة عند الشك في بقائها وارتفاعها فليس من هذا القبيل وليس لغوا لان فائدة ذلك تظهر عند الجهل بتلك الاحكام الواقعية كلا او بعضا والحاصل ان اللغو هو بيان الحكم الثانوي لواقعة خاصة كان يقول شرب التتن حكمه الثانوي للجاهل بحكمه الاولي هو كذا وان محتمل الحرمة حكمه الثانوي للجاهل بحكمه الاولي المجعول له من حيث انه محتمل الحرمة حكمه كذا لا بيان الحكم الثانوي للوقايع الكثيرة التي يجمعها عنوان واحد كان يقول كل فعل جهل حكمه الاولي فحكمه كذا او كل ما جهل بقاؤه على ما كان عليه فليبق على ما كان عليه فتدبر حتى يظهر لك الفرق فانه ظاهر بادني مراجعة واما عن ادلة الاحتياط فاما عن الاولين فبعدم ظهورهما في الوجوب لان دلالة الاولى منهما موقوفة على حجية مفهوم الوصف ولم تثبت وثانيهما وان كان الامر فيه ظاهرا في الوجوب ويؤكده تشبيه الدين بالاخ حيث يلتزم الانسان على نفسه الاحتياط لاخيه الا ان وكول الاحتياط اليه وكيفما اليه المشية لا يلائم الوجوب ودعوى ان المراد من المشية الاستطاعة واهية فيحمل الخبر على الاستحباب المؤكد معين واما عن الثالث فانه وان كان ظاهرا في وجوب الاخذ بما وافق الاحتياط من المتعارضين المستلزم لوجوب الاحتياط فيما لا نص فيه بالاجماع المركب الا ان تلك الرواية ضعيفة سندا معارضة باقوى منها واكثر مما دل على التخيير في صورة التعارض وان كانت هي اخص فرب عام يقدم على خاص مضافا الى انها معارضة بما دل على البراءة فيما لا نص فيه المستلزمة للحكم بالتخيير فيما تعارض النصان بالاجماع المركب واما عن الرابع اعني رواية عبد الرحمن بن الحجاج فبان الشك في ان الواجب على الرجلين الذين اصابا صيدا هو جزاء واحد بينهما ام جزاءان اما ان يجعل من قبيل الشك في المكلف به مع القطع

بالتكليف واما ان يجعل من قبيل الشك في اصل التكليف كما هو الظاهر بتقريب رجوع
هذا الشك في وجوب الزائد عن النصف كالشك في ان الثابت في ذمته لزيد
هو نصف دينار او دينار فان فرضناه من الاول فلا ريب انه خارج عما نحن فيه لان
الكلام فيما نحن فيه فيما اذا شك في اصل التكليف لا في المكلف به كما عرفت في صدر
المسألة وان كان من قبيل الثاني كما هو الظاهر فنقول ان الامر دائر هنا بين الوجوب
وغير الحرمة والظاهر موافقة الاخباريين هنا للمجتهدين في الحكم بالبراءة كما عرفت
في المقام الاول فلا بد من حمل الامر على الاستحباب او من تقييده بصورة التمكن عن الفحص
وازالة الشبهة كما يشعر به قوله حتى تسئلوا عنه وتعلموا وظاهره انه لا يجوز الرجوع
في هذه الصورة الى البراءة بالاتفاق (هذا مضافا الى انه لو سلمنا دلالته على المطلوب
فغايته المعارضة مع اخبار البراءة والامر على ما عرفت في اخبار التوقف بل الظهور لان
قوله حتى تسئلوا عنه وتعلموا كالصريح في اختصاص الحكم بصورة التمكن عن ازالة
الشبهة ولهذا يظهر الجواب عن الخامس والسادس بعد التسليم كدلالة السادس ولاحتمال
من احتمال كونه مساوقا لقوله اتقوا مواضع التهم فان غايته الاحتمال المعارضة وبه
يظهر الجواب عن الايتين فظهر مما ظهر من عدم وجود دليل ناهض لاثبات
وجوب الاحتياط صحة ما ذهب اليه المجتهدون من جواز ارتكاب الشبهة نعم الاحوط
الاجتناب حزوجا عن الخلاف نصا وفتوى ثم اعلم ان الحكم فيما اذا تعارض النصان بل مطلق
الدليلين ليس هو الاحتياط ايضا بل المرجع فيه اما الى التخيير واما الى التساقط والرجوع
الى مقتضى الاصل في المسألة على تفصيل يأتي قريبا واما الرجوع الى الاحتياط كما يدل عليه
خبر ابن جمهور المتقدم في اخبار الاحتياط او التوقف المستلزم للاحتياط في العمل كما يدل
عليه غير واحد من الاخبار العلاجية فسيأتي ضعفه ان شاء الله تعالى المقام الثالث فيما

اذا

تفصيل
اذا احتمل الفعل للوجوب والحرمة سواء احتمل ايضا حكما اخر غيرهما ام دار بينهما وتحقيق
القول فيه ان الاشتباه اما ان يكون في الحكم واما ان يكون في طريق الحكم اعني الموضوع
ومنشأ الاشتباه على الاول اما ان يكون عدم الدليل في المسألة كما اذا اختلفت
الامة في مسألة على قولين الوجوب والحرمة ولم يدل على احدهما دليل واما ان
يكون تعارض الدليلين فلنتكلم في ثلثة مواضع الاول في اشتباه الحكم الحاصل
من عدم الدليل في المسألة او من اجماله والحق فيه ان يقال انه اذا احتمل في المسألة
احتمال ثالث من الاحكام الثلثة الباقية فلا اشكال في الحكم بالبراءة وعدم
التكليف ظاهرا والظاهر ان ذلك مما لا خلاف فيه بين المجتهدين ويدل
عليه اكثر الادلة المتقدمة في المقام الثاني وان لم يحتمل في المسألة احتمال ثالث
بان دار الامر بين الوجوب والحرمة فالظاهر ان بناء المشهور على عدم جواز طرح
كليهما بل اللازم اما التخيير واما ترجيح جانب الحرمة ولكن الحق جواز طرحهما
والرجوع الى البراءة اذ لو ثبت في المقام تكليف والزام لكان ذلك اما باقتضاء
نفس ذلك الحكم المجهول المردد بين الوجوب والحرمة واما اقتضاء دليل
اخر لا سبيل الى الاول لان الحكم ما لم يكن معلوما تفصيلا لا يتوجه الى المكلف
نعم لا يضر الجهل بموضوع الحكم تفصيلا كما اذا الزم على المكلف شيء مردد بين امرين
وامور واما العلم اجمالا بثبوت حكم متوجه الى المشافهين العالمين تفصيلا فلا
يوجب بمجرده تكليفا لعدم تعقل توجهه الى الجاهل به تفصيلا مضافا الى انه توجيه
مثل هذا الى هذا الجاهل موجب للتكليف بغير المقدور لعدم القدرة على
امتثاله ولهذا لا يقول احد بمؤاخذته على مخالفته هذا الحكم المجهول واما
الثاني فلانه انما يتم لو وجد في خصوص المقامات بان يدل دليل على عدم جواز

طرح كلا الامرين في خصوص مقام ولكن وجود هذا الدليل عموما في جميع الموارد ممنوع وما يتوهم
ان يكون دليلا لهذا المطلب ليس الا ادلة الاشتراك الدالة على ان كل ما هو حكم للحاضرين
فهو حكم الغايبين وان الاولين والاخرين في الحكم سواء من غير تقييد بصورة علم
الغايبين بالحكم تفصيلا خروج منه بالعقل والنقل ما اذا لم يعلم الغائب بالحكم اصلا
لا اجمالا ولا تفصيلا مضافا الى ان طرح كلا الاحتمالين مستلزم للمخالفة القطعية لحكم الله
سبحانه وطرح قول الامام عليه السلام ولكن شيء من ذلك لا ليسمن ولا يغني من جوع اما ادلة الاشتراك
فلان مفادها هو تكليف الغايب والزامه بخصوص الحكم المعين عند الله وعند
الحاضرين المتمكنين من العلم به تفصيلا المردد عند الغايب الجاهل بين الوجوب والحرمة
ومؤاخذته بمخالفته وهذا مما لا يقول به احد لعدم قدرة الجاهل على امتثاله وعدم
التخطي عنه فتكليفه بمقتضى هذا المجهول القاء له في العقاب ولا شك في قبحه ولا
ارتياب ولا يستفاد من تلك الادلة في وجوب الاخذ باحد الحكمين الذين تردد
الحكم النفس الامري بينهما كما هو محل الكلام ومطلب الخصام فالمستفاد منها غير
المطلوب والمطلوب غير المستفاد واما المخالفة القطعية لحكم الله تعالى المجهول
تفصيلا فالقبيح توجيهه الى الجاهل فلا ضير ولا منع فيها لا عقلا ولا نقلا اما عقلا
فلانه لا يمنع عقلا ان يصرح الشارع بعدم لزوم شيء على من جهل بتفصيل الحكم الملقى على
المشافهين وعلم به اجمالا واما نقلا فلان المفروض عدم ورود الدليل على منع
هذه المخالفة والكلام بعد فيه فدعويه مصادرة واما طرح قول الامام عليه السلام فلان الممنوع
منه هو الطرح ممن توجه اليه هذا المقول وامر بالعمل على طبقه ودعوى توجهه الى
هذا الجاهل مصادرة مع انه يرد عليه ما ورد على ادلة الاشتراك من ان مقتضاه
توجيه ذلك القول الواقعي المجهول الصادر من الامام عليه السلام الى هذا الجاهل ومؤاخذته

على

على مخالفته وطرحه وهذا مما لا يقول به احد ودعوى ان طرحه وان كان جائزا لعدم
القدرة على موافقته الا ان العلم بطرحه لا يجوز لقيد الكلام السابق في المخالفة ثم على القول
بعدم جواز طرح كلا المحتملين هل يتعين الاخذ بالحرمة ام يتخير بينهما يظهر من بعض
ترجيح الحرمة لان دفع المفسدة اولى من جلب المنفعة المحتملة وللاستقراء في موارد
دوران الامر بين الامرين حيث ان بناء الشارع على ترجيح جانب الحرمة كما في العبادة
في ايام الاستظهار وترك الوضوء من الانائين المشتبهين ولاصالة الاشتغال
بوجوب الاخذ بالامر المردد بين خصوص الحرمة وبين احدهما على البدل المقتضية
لوجوب تحصيل البراءة يقينية المتوقف على الاخذ بالحرمة ويمكن الجواب عن الكل اما
عن حديث المفسدة فيمنع كون الوجوب دائما مسببا عن مصلحة في الفعل والحرمة
مسببة عن مفسدة في الفعل لامكان ان يكون الداعي الى الوجوب المفسدة في ترك
الفعل والداعي الى التحريم المصلحة في ترك الفعل وعلى فرض تسليم الكلية المدعاة فنقول
ان الوجوب فيما نحن فيه قد يكون مظنونا بظن غير معتبر فيصير المنفعة في الفعل
مظنونة والمفسدة فيه موهومة وليس دفع المفسدة الموهومة اولى من جلب
المنفعة المظنونة وعلى فرض الاغماض على هذا ايضا لا نسلم ان الاولوية المدعاة هي
هي الوجوبية بل المسلم هو الاولوية الاستحسانية وعلى فرض تسليم الوجوب فالثابت
الوجوب العقلي بمعنى وجوب ترك الفعل لئلا يقع في المفسدة وان احتمل ان يفوت
منه المنفعة بالترك لا الوجوب الشرعي بمعنى ان ترجيح جانب الوجوب موجب
لعدم امتثال التكليف الثابت ظاهرا في الواقعة المشتبهة المستلزم لترتب
العقاب على ترك جانب الحرمة واما عن الاستقراء فبانه ليس المتحقق فيه من
الكثرة بحيث يوجب الظن بلحوق المشكوك به لان اصل دوران الامر بين الوجوب

والحرمة قليل المورد وعلى فرض حصول الظن فحجيته محل كلام واما عن اصالة الاشتغال

فيما سيجيء من ان الاحتياط ليس بلازم في كل ما شك في التخيير والتعيين بل فيه

تفصيل يأتي فظهر من جميع ذلك انه لا قوي على فرض عدم طرح كلا المحتملين

هو التخيير لعدم الدليل الشرعي على التعيين والاولى ترجيح جانب الحرمة لما ذكر

من حكم العقل بها ولو بترجيح دفع احتمال المفسدة من جلب المنفعة المحتملة وما اورد

عليه اولا من جواز كون الداعي الى الوجوب المفسدة في الترك والداعي الى التحريم هو

المصلحة في الترك خلاف الظاهر ويشهد بخلافه ما دل على ان كل واجب حسن وكل

محرم قبيح مثل ما روي في نهج البلاغة من قول امير المؤمنين عليه السلام في كلام له ارسله الى ابنه

الحسن عليه السلام فانه لم يأمرك الا بحسن ولم ينهك الا عن قبيح وقول الصادق عليه السلام واستغفر الله

من كل ما يكره فانه لا يكره الا كل قبيح وقوله تعالى قل انما حرم ربي الفواحش ما ظهر

منها وما بطن ولو نوقش في ملازمة الحسن للمصلحة في الفعل والقبح للمفسدة في الفعل

لقلنا ان الامر اذا دار بين حسن فعل وقبحه فالعقل قاض بالاولوية الترك الموضع

الثاني ما اذا احتمل الفعل للوجوب والحرمة وكان الاشتباه من جهة تعارض الدليلين

وتفصيل القول فيه ان حجية الدليلين المتعارضين اما ان يكون من جهة افادة الظن في

خصوص الوقايع ويعبر عنه بالظن الشخصي واما ان يكون من غير هذه الجهة سواء

كانت من جهة الظن النوعي اي من جهة افادة نوع هذا الدليل للظن لو خلي

وطبعه ولا يضر عدم افادة الظن في مقام خاص لاجل عارض ام كانت لمجرد التعبد

واما ان يكون حجية احدهما من الجهة الاولى وحجية الاخر من غيرها فان كانت

حجيتهما من الجهة الاولى فالحكم فيهما التساقط لانه لو افاد احدهما الظن فهو المتبع بعينه

وليس للاخر حجية حتى يعارض صاحبه فاذا فرض تكافؤهما من كل جهة واستحالت افادة

كل

كل منهما للظن فلا بد من طرحهما فيرجع الى صورة عدم الدليل وقد عرفت حكمها في الموضع

الاول وان كانت حجيتهما من غير الجهة الاولى فاما ان يكون المتعارضان كلاهما من

الاخبار واما يكون كلاهما من غيرها واما ان يكون احدهما منها والاخر من غيرها فان

كانا من الاخبار ففي حكمها وجهان بل قولان التخيير والتساقط واما التوقف والاحتياط

في العمل فهو وان كان قولا للاخباريين في مسئلة تعارض النصين الا انه لا يجري في هذا

المقام لعدم امكان الاحتياط ويمكن ان يستدل للتخيير بوجهين الاول نفس الدليل الدال

على حجية الخبر فانه يخرج منه العمل بكلا المتعارضين ولا مناص عن العمل باحدهما الثاني

ما ورد في غير واحد من الاخبار الواردة في علاج المتعارضين وجوب الاخذ باحدهما

بعد تكافؤهما من جهة المرجحات المذكورة فيها ويمكن الجواب عن الوجهين اما عن

الاول فبان الدليل الدال على حجية الخبر ان كان هو الاجماع او الدليل العقلي الذي اقاموه على حجية

الاخبار المفيدة للظن النوعي فلا يخفى انه لا عموم فيه بحيث يشمل صورة التعارض مع التكافؤ

بل القدر المسلم هو حجيته السليم عن المعارض المكافئ وان كان من الادلة اللفظية العامة مثل

اية النبأ الدالة باطلاقها او عمومها على حجية مطلق خبر العادل سواء كان له معارض مساو ام لا

خرج منه العمل بكلا المتعارضين وبقي الباقي ففيه انه على فرض تسليم وجود مثل هذا المقام

تمنع صلاحيته لشموله لاحد الخبرين بعد فرض خروج العمل بكليهما عنه توضيحه انه اذا فرض

ان الشارع قال اعمل بكل خبر او بخبر كل عادل فلا يخلو الاحتمالات المتصورة فيه عن احد ستة

الاول ان لا يشمل المتعارضين المتكافئين اصلا الثاني ان يشمل كليهما على وجه تعيين العمل

بكل منهما الثالث ان يشمل كليهما على وجه التخيير في العمل الرابع ان يشمل واحدا منهما معينا

عندنا الخامس ان يشمل واحدا منهما مجهولا عندنا معينا في الواقع السادس ان يشمل

واحدا منهما على سبيل البدل لا سبيل التعيين الاول وهو المطلوب اما الثاني فلاستلزامه

التكليف بما لا يطاق لان العمل بكل منهما غير ممكن لفرض التكافؤ وعدم المرجح واما الى الثالث
فلا ستلزامه استعمال اللفظ الدال على الامر بالعمل مثل قوله اعمل في المثال المتقدم في الوجوب
العيني والتخييري لان وجوب العمل بالنسبة الى الخبر السليم عن المعارض المساوي عيني فحمله على
التخييري بالنسبة الى المتعارضين موجب للاستعمال اللفظ في معنيين وهو غير جائز
سواء كان المعنيان حقيقيين ام مجازيين ام مختلفين وعلى فرض تسليم الجواز فهو بعيد
بارجح من تخصيص العام المذكور بغير المتعارضين بل رجحان التخصيص بالنسبة اليه
بديهي ولا اقل من مساواته او جبرانه لاجمال الدليل واما الى الرابع فلان المفروض عدم
تعيين واحد منهما عندنا واما الى الخامس فلان ترجيح احدهما في نفس الامر وكونه
هو المعين دون الاخر يحتاج الى خصوصية فيه مفقودة في الاخر والمفروض تكافؤهما
من جميع جهات الترجيح فان الكلام هنا في الخبرين المتكافئين في نفس الامر لا في
الخبرين الذين نعلم ترجيح احدهما على الاخر في نفس الامر ولا نعلم بعينه فان قلت
لعل ترجيح احدهما على الاخر لاجل مطابقة مضمونه للواقع دون الاخر وهذا مما
لا طريق الى العلم بانتفائه حتى نفرض انتفاء هذه الجهة ايضا قلت اولا ان العلم بمطابقة
احدهما للواقع ايضا غير مفروض فلعل كليهما مخالفان للواقع وثانيا على فرض العلم بمطابقة
احدهما للواقع نقول ان مجرد المطابقة للواقع في الواقع لا يوجب الدخول في عموم
وجوب العمل بالخبر وكذا مجرد المخالفة للواقع في الواقع لا يوجب الخروج عنه والا
لكان كل خبر مطابق داخلا وكل خبر مخالف للواقع خارجا ولازم ذلك ان يكون كل خبر
معلوم الدخول تحت عموم وجوب العمل بالخبر مقطوع المطابقة للواقع وكل خبر معلوم
الخروج معلوم المخالفة وهذا بديهي البطلان ضرورة ان امر الشارع بالعمل بخبر لا يكشف
عن مطابقة مضمونه للواقع ولا نهي الشارع عن خبر يكشف عن مخالفة مضمونه وبعبارة

اخرى

اخرى ليس كل خبر معتبر مقطوع الصدق ولا كل خبر غير معتبر معلوم الكذب بل لا
يوجد شيء من الاخبار الاحاد المعتبرة او الغير المعتبرة معلوم الصدق ولا معلوم الكذب
وهذا واضح فعلم من ذلك ان خصوصية مطابقة احدهما للواقع ومخالفة الاخر
له لا يوجب دخول الاول في العموم المذكور وخروج الثاني عنه واما الى السادس فلان
العام اذا خرج عنه فردان فلا يصلح بعد ذلك لان يشمل احدهما المردد بينهما الشامل
لهما على البدل كما اذا قال اكرم العلماء ودل دليل على عدم وجوب اكرام زيد العالم
عينا وعلى عدم وجوب اكرام عمرو العالم عينا فلا يصلح العام المذكور لان يشمل
احدهما على البدل فكذا فيما نحن فيه فانه لما ثبت عدم وجوب العمل بكل من المتعارضين
فلا يصلح العام لان يشمل احدهما على البدل فاذا ثبت بطلان الاحتمالات الخمسة
الاخيرة تعين اول الستة وهو عدم شمول العموم الدال على حجية الخبر للخبر المعارض
بمثله واما عن الوجه الثاني فبان اخبار التخيير معارضة بالاخبار الدالة على وجوب
طرح الخبرين وان شئت تفصيل اخبار الطرفين فارجع الى كتاب الوافية للمولى
عبد الله التوني ره ويمكن التفصي عن كلا الجوابين اما عن الاول فبانا نختار ان
الدليل الدال على حجية الخبر هو من الادلة العامة اللفظية ونمنع عدم صلاحيته
لشمول احد المتعارضين بل نختار الشق السادس وهو دخول احد المتعارضين
على البدل وخروج الاخر بيان ذلك انه اذا دل الدليل بعمومه اللفظي على وجوب
العمل بكلا المتعارضين فلا يجوز التخصيص الا بما يقتضيه المخصص العقلي وهو حكم العقل
بامتناع العمل بكليهما معا ولا يقتضي الا خروج ما يمتنع العمل به فيكون مفاد العام
بعد ملاحظة حكم العقل هو انه يجب العمل بكل خبر الا الخبر الذي يمتنع عقلا العمل
به ومعلوم ان العمل بكل واحد من المتعارضين لا يمتنع الا مع اقترانه بالعمل بالاخر

فاذا ترك المكلف العمل باحدهما وعمل بالآخر فقد امتثل العام لان المتروك ح ممتنع العمل واذا ترك
كليهما فقد خالف لانه ترك العمل بغير المنع وقياس ما نحن فيه بقولنا اكرم العلماء مع اخراج زيد
وعمرو منه قياس مع الفارق لان المخرج في المثال هو خصوص كل فرد من الفردين ولهذا لو اكرم
احدهما حسن عقابه على ذلك وفيما نحن فيه المخرج عنوان كلي لا يصدق الا على احدهما على
البدل وهو عنوان ممتنع العمل ونظير ما نحن فيه هو قول المولى لعبده اضف العلماء في هذه
الليلة فاتفق ان عالمين من العلماء امتنع مجيئهما كليهما اما لامتناعهما عن المجيء معاً
واما المانع آخر فلا شك ان العبد لو لم يضف احدا منهما فقد خالف المولى ولو اعتذر
بما ذكره المجيب في منع صلاحية العام لاحدهما على البدل من انه ما خرج كل منهما عن
الوجوب العيني لم يبق له دليل على وجوب اضافة احدهما تخييرا كان هذا الاعتذار
اسوء من هذه المخالفة واشنع منها واما عن الثاني فلان اخبار التخيير اقوى من اخبار
الطرح لاعتضادها بالشهرة العظيمة بل قال في المعالم لا اعلم فيه مخالفا فظهر مما ذكرنا
ان الاقوى في الخبرين المتعارضين التخيير لا الطرح لكن يبقى شيء وهو ان حكم الامام
بالتخيير عند التعارض انما كان للخبرين الذين يعلم دخولهما في مورد سؤال السائل
في الاخبار العلاجية اذ ليس سؤال السائل عن كل خبرين تعارضا بل عن الخبرين الذين
يكون كل واحد منهما حجة لو لم يعارضه الآخر ولا شك ان ما هو معتبر وحجة من الاخبار
عند الرواة غير معلوم على مذهب من يقول بحجية الاخبار من باب انسداد باب
العلم والظنون الخاصة وانحصار الطريق في العمل بالظن فليس لاصحاب هذا المذهب
ان يرجعوا في كل خبرين متعارضين اعتبرهما من باب الظن المطلق مع عدم وصول الدليل
على حجيتهما بالخصوص الى اخبار التخيير الا انهم لو اثبتوا دخولهما تحت هذه الاخبار
لم يكن لهم مناص عن التزام كونهما ثبت اعتباره بالخصوص ولهذا استدل القائلون

بحجية

بحجية الاخبار من باب الظن الخاص بهذه الاخبار الواردة في علاج التعارض حيث
انها كاشفة عن رضاء المعصوم ع بالعمل بالاخبار بالخصوص وهو استدلال لا جيد الا
ان مدلول تلك الاخبار ليس الا حجية الخبر في الجملة بقول مجمل وقضية مهملة لا حجية
كل خبر كما بين في محله فلا تنفع هذه الاخبار في اثبات الظن الخاص على وجه يغنينا
عن العمل بالظن المطلق وعمل اصحاب الائمة وتردده على ذلك حتى بينوا لهم العلاج
عند التعارض وان لم يثبتوا كونهما تحت هذه الاخبار ومما عمل به الرواة واصحاب
الائمة حتى دعاهم ذلك على العمل بهما من اجل مطلق الظن بعد تعذر العلم والظن
الخاص فلا وجه للحكم بالتخيير عند تعارضهما لانك عرفت ان دليل التخيير منحصر
في العموم اللفظي الدال على وجوب العمل بكل خبر وفي الاخبار العلاجية وكلاهما
منتف في هذين الخبرين اما الاخبار العلاجية فلان المفروض عدم ثبوت دخولهما
في موردها والا لكانا من الظنون الخاصة واما العموم اللفظي فلان دليل الانسداد
لا عموم فيه حتى يشمل صورة التعارض بل يمكن ان يقال ان المعلوم من مفاد دليل
الانسداد المشهور بالدليل الرابع ليس الا حجية الخبر السليم عن المعارض المساوي
فان قلت اذا كان مدلول تلك الاخبار قولا مجملا وقضية مهملة ساكتة عن بيان
ما هو المعتبر بالخصوص من الاخبار عند الائمة واصحابهم فلا يجوز التمسك بها
في التخيير بين الخبرين وان ثبت حجيتهما بالخصوص عندنا اذ لعل هذا الذي ثبت
اعتباره بالخصوص غير ما عمل به اصحاب الائمة وخارجا عن مورد تلك
الاخبار فلا فرق في عدم جواز التمسك بها بين كون الخبرين من الظنون
الخاصة او من الظنون المطلقة قلت كلما ثبت اعتبار خبر وحجيته بالخصوص
عندنا من الشارع الحكم بدليل الاشتراك في التكليف باعتباره وحجيته في حق

المشافهين بخلاف ما لو ثبت حجية الخبرين من باب الظن المطلق والانسداد باب العلم فانه
لا يلزم من ذلك حجيتهما عند المشافهين واصحاب الائمة (ع) فان قلت مورد اخبار التخيير
هو كل خبرين فرض حجيتهما فلا مانع من ان يدخل فيهما ما ثبت اعتباره بدليل الانسداد
وان لم يكن معتبرا عند السائل لاجل ثبوت الظن خاصة له تلك الظن من مورد تلك الاحاد
الاختصاص بما هو حجة بالفعل عند السائل لا كل ما فرض اعتباره وحجيته فان قلت لعل من يذهب
الى حجية الخبرين من باب الظن المطلق والانسداد باب العلم يدعي ان عمل اصحاب الائمة (ع)
ايضا بالاخبار من باب الظن المطلق فاذا ثبت لهم التخيير بعد فقد المرجحات المخصوصة
ثبت لغيرهم ايضا قلت هذه دعوى لا تفي بها بينة فان المعلوم هو عمل اصحاب الائمة (ع)
بالخبر في الجملة واما ان المعول مراعى خبر وان العمل من اي باب وجهة فلا كيف ولو ثبتت
هذه الدعوى واقترن بها شاهد كفت اصحاب هذا المذهب مؤنة الاستدلال
بدليل الانسداد الذي لا يتم الا بالف قيل وقال فيكفيهم ان يستدلوا على حجية الظن
المطلق بثبوت ذلك لاصحاب الائمة ورضاهم بذلك فحاصل الكلام في هذا المقام
انه اذا كان المتعارضان مما ثبت اعتبارهما مع عدم التعارض من باب الظن المخصوص
بقاعدة الاشتراك في التكليف المستلزمة لحجيتهما او وجوب العمل بهما على كل مكلف حتى
المشافهين واصحاب الائمة جاز عند تكافئهما الرجوع الى الاخبار العلاجية الحاكمة بالتخيير
للقطع بدخولهما في مورد السؤال في هذه الاخبار واما اذا كان احدهما وكلاهما مما
لا يعمل به في صورة الخلو عن التعارض الا لدليل الانسداد كالحسان والموثقات على فرض
عدم كونهما من الظنون المخصوصة فلا يجوز الرجوع عند تكافؤهما الى تلك الاخبار وقد
عرفت ايضا عدم العموم في دليل الانسداد حتى يشمل صورة التكافؤ هذا كله اذا كان
المتعارضان من الخبرين واما اذا كانا غير خبرين كاجماعين منقولين على القول بحجية

الاجماع المنقول فلا يخفى انه لا دليل على التخيير عند تكافؤهما الا عموم الدليل الدال على
حجية الاجماع المنقول لو فرض له عموم فلا بد من ملاحظته والا فالاخبار العلاجية
الحاكمة بالتخيير لا تجري في غير الخبرين الا ان يقال بحجية الاجماع المنقول من حيث دخوله
في الخبر الواحد كما ذهب اليه بعض لكنه فاسد فان سلم الطريق للقائل بحجية الاجماع الا
الاستدلال عليه بدليل الانسداد وقد عرفت انه لا عموم فيه ومن ذلك يظهر الكلام
فيما لو كان احدهما خبرا والاخر غير خبر فان الامر يؤول الى تعارض دليل حجية الخبر
ودليل حجية ذلك الغير فان كان دليلا حجيتهما من نوع واحد فلا بد من ملاحظة
وهل له عموم ام لا وان كانا مختلفين فيرجع الى تعارض دليلي حجيتهما وهلم جرا
الى ان ينتهي الامر الى دليل واحد فيلاحظ من حيث شموله لصورة التعارض وعدمه
فان يشمل فيحكم بالتخيير والا فبالطرح وينبغي التنبيه لامور الاول ان كل مورد
حكمنا فيه بالتخيير فهل يكون التخيير ابتدائيا بمعنى ان المكلف ليس مخيرا الا ابتداء ولا
وبعد اخذه لاحد الطرفين يتعين عليه ولا تخيير بعد الاخذ ام يكون استمراريا بمعنى
انه مخير ايضا بعد الاخذ بين البقاء على الماخوذ والعدول عنه الى غيره وجهان بل قولان
للاول وجوه ثلثة الاول اصالة الاشتغال المقتضية لوجوب القطع بالامتثال ولا
يحصل الا بالاخذ باحدهما والبقاء عليه الثاني استصحاب الحكم المختار فانه لا شك في انه
بعد ما اختار المكلف الوجوب يكون الفعل واجبا عليه ونشك في ان هذا الوجوب
يرتفع بمجرد عدوله الى الحرمة ام يكون العدول لغوا غير مؤثر في ارتفاع الوجوب السابق
ومقتضى الاستصحاب بقاؤه الثالث لزوم المخالفة القطعية لو بنى على الوجوب
مرة ففعل ذلك الفعل وعلى الحرمة اخرى فتركه فانه يحصل له القطع بانه ما ترك الواجب
واما فعل الحرام ويحصل من التخيير الاستمراري ما كان يحصل من طرح كلا الطرفين من العلم

بالمخالفة فيكون كل على ما هو عليه وللثاني وجهان الاول اطلاق الاخبار الدالة على التخيير الدالة على وجوب الاخذ باحدهما الثاني استصحاب التخيير وجواز الاخذ بكل واحد منهما وهذا الاستصحاب وارد وحاكم على الاصلين المتقدمين في ادلة التخيير الابتدائي فلم يبق منها الا لزوم المخالفة القطعية ولا مانع من التزام جوازها بعد ورود اطلاق التخيير الدال على التخيير الاستمراري والتحقيق ان يقال ان التخيير في الموضع الذي يحكم فيه اما ان يكون بحكم العقل لا غير كما لو قلنا به في الموضع الاول اعني ما اذا دار الامر بين الوجوب والحرمة ونشاء الاشتباه من جهة عدم النص في المسألة فان التخيير فيها على القول به نظرا الى انه اذا قام الدليل على عدم جواز طرح الاحتمالين ولم يمكن الجمع ولا الترجيح فيستقل العقل بالتخيير واما ان يكون بحكم الشرع كما اذا قيل بالتخيير في تعارض الخبرين متمسكا بالاخبار العلاجية ففي القسم الاول لا دليل على التخيير الاستمراري لعدم جريان الاخبار العلاجية فيه لان موردها تعارض الخبرين مع انها لا تدل على التخيير الاستمراري في تعارض الخبرين ايضا كما سيجيء انشاء الله واما استصحاب التخيير فهو ايضا لا يجري فيه نظرا الى ان مناط حكم العقل بالتخيير في الزمان السابق اعني ما قبل الاخذ باحدهما لم يكن الا حصر المناص فيه وهذا المناط ليس موجودا بعد الاخذ بالقطع واليقين لحدوث احتمال اخر في هذا الزمان وهو لزوم البقاء على المأخوذ وترجيحه ولم يدل دليل على انتفائه حتى يستقل العقل بالتخيير بل لا مجال لاصالة الاشتغال واستصحاب الحكم المختار ولزوم البقاء عليه ومع فان حكم بالتخيير فان كان بحكم العقل فالمفروض القطع لعدم بقاء حكمه به ومجرد حكمه به في الزمان السابق مع القطع بارتفاع مناطه لا يقبل الاستصحاب اذ لو وجد المناط في الزمان السابق مع القطع بارتفاع مناطه لا يقبل الاستصحاب اذ لو وجد المناط في الزمان الثاني لم يشك في البقاء وان لم يوجد لم يشك في ارتفاع حكم العقل وان كان بحكم الشرع فالمفروض انه لم يحكم في الزمان السابق حتى يستصحب

وهذا

وهذا واضح فتلخص من هذا ان كل موضع يحكم فيه بالتخيير من جهة العقل لا غير فالتخيير فيه ابتدائي للادلة المتقدمة السليمة عن معارضة ما يصلح دليلا للتخيير الاستمراري واما في القسم الاخر اعني ما حكم فيه لاجل حكم الشرع فالتحقيق ان الاخبار العلاجية الحاكمة بالتخيير الادلة فيها على التخيير الاستمراري ولا على البدوي بل هي ساكتة من هذه الجهة لانها مسوقة لبيان حكم المتحير في اول الامر وانه لا يجوز له طرح كليهما واما انه بعد الاخذ باحدهما هل يجب البقاء عليه ام يجوز العدول عنه فهو مسكوت عنه في تلك الاخبار واما استصحاب التخيير فالحق انه يجري في بعض موارده دون بعض فمن موارد جريانه فيما لو تعارض الخبران في شرب التتن مثلا فاخذنا باحدهما الدال على تحريمه وشك بعده في جواز الاخذ بما دل على الوجوب فنقول انه كان جائزا قبل الاخذ بدليل الحرمة والاصل بقاء الجواز بعده ومن موارد عدم جريانه ما اذا تعارض خبران في صوم يوم عاشوراء مثلا فعند حضور ذلك اليوم اخذنا بدليل التحريم فلم نصم ذلك اليوم فاذا اتفق في سنة اخرى حضور ذلك اليوم وشككنا في انه هل يجوز الاخذ في هذه الدفعة بدليل الوجوب ام لا فلا يمكن القول بجوازه لانه وان كان جائزا في الدفعة السابقة الا ان الواقعة الاولى كانت تكليفا مستقلا وجب لاجله اختيار احد الدليلين وهذه واقعة اخرى يجب فيها اختيار احد الدليلين والتخيير السابق بين الاخذ بدليل الوجوب وبين الاخذ بدليل الحرمة لم يكن امرا مستمرا في الزمان هذه الواقعة بل وجوب اختيار احدهما انما يحدث بحدوث زمان العمل في المسألة الفرعية فبعض الموارد من حيث جريان الاستصحاب وعدمه وعرفت ايضا فيما سبق ان استصحاب التخيير مع جريانه وارد وحاكم على اصالة الاشتغال واصالة حكم المختار الحاكمين بالتخيير الابتدائي فنقول انه لم يكن مانع

من التفصيل بين الموارد بالحكم بالتخيير الاستمراري فيما يجري فيه استصحاب التخيير
وبالابتدائي فيما لا يجري فيه تعين التفصيل وان ثبت المانع من القول بالتفصيل لثبوت
عدم الفصل بين الموارد فلا بد من الحكم بالتخيير الاستمراري مطلقا اما فيما يجري
فيه الاستصحاب فله واما فيما لا يجري فيه فلعدم القول بالفصل ولا يمكن القول
بالعكس بان يحكم بالابتدائي اما فيما لا يجري فيه استصحاب التخيير فلاصالة الاشتغال
واستصحاب الحكم المختار واما فيما يجري فيه الاستصحاب فلعدم القول بالفصل
لان كل دليل يثبت تقديمه على الآخر عند تعارضهما بانفسهما وجب تقديمه
عليه مع تعارضهما بواسطة الاجماع المركب وعدم القول بالفصل بقي الكلام في
القطعية المتولدة من التخيير الاستمراري فاذا كانت قادحة يكون حاكمة على استصحاب
التخيير فلا يمكن القول بالتخيير الاستمراري ويمكن منع قدحها نظرا الى ما عرفت من انه
لا مانع منه الا ان يقوم الدليل ولذا كنا جوزنا طرح الاحتمالين والرجوع الى البراءة
فيما اذا دار الامر بين الوجوب والحرمة ولم يكن نص في المسئلة فان قلت نعم لا مانع منها
الا انه لما كان المفروض في صورة تعارض الخبرين في الوجوب والحرمة حرمة الطرح
لنص الشرع على وجوب اختيار احدهما فلو قيل بالتخيير الاستمراري بينهما لزم الكر على
ما فررنا منه قلت ما يلزم من التخيير الاستمراري من المخالفة ليس هي نفس المخالفة
التي منعنا منها لان المخالفة الممنوع منها الحاصلة من طرح الدليلين هو رفع التكليف
عن المكلف في تلك الواقعة وتفويض الامر في الفعل والترك الى مشيته من غير الترام
بشيء اصلا على حد المباحات والمتولدة من التخيير الاستمراري ليست هذه لان
معناه انه يجب على المكلف في كل زمان البناء على اتباع احد الدليلين والالتزام
بمعناه نعم لا يجب عليه ابقاء ما اخذ اولا ففي كل زمان اما يجب عليه الفعل واما يحرم

عليه

عليه فلا يخرج المكلف عن التكليف في زمان واين هذا من الحكم بالطرح الذي معناه
انه لا يجب عليه ولا يحرم اللهم الا ان يقال ان المغايرة بين مؤدى التخيير الاستمراري
ومؤدى طرح الدليلين في هذا المقام اي مقام دوران الامر بين الحرمة والوجوب
انما هي بمجرد الاعتبار نظرا الى انه اذا حكمنا بانه يجوز للمكلف العدول عما اخذ فيصير
الفعل والترك بمجرد اختياره ودواعيه النفسانية لانه كلما دعاه هواه الى الفعل
يختار الوجوب وكلما دعاه الى الترك يختار التحريم نعم مع البقاء على الوجوب لا يجوز
له الترك وكذا مع البقاء على الحرمة لا يجوز له الفعل بل يجب عليه الفعل في الاول
لكن وجوبا يقدر على رفعه بالعدول عن دليله وكذا يحرم عليه الفعل في الثاني تحريما
يقدر على رفعه بالعدول عن دليله ومثل هذا الوجوب والحرمة لا يخرج الفعل
والترك عن تبعية هواه ودواعيه النفسانية التي هي في الحقيقة عين الرخصة
في الفعل والترك فاذا فرض ان الشارع قد منع من طرح الدليلين وكون
المكلف مطلق العنان في الفعل والترك وامر بالتخيير فقد منع عما يؤدي الى ذلك
ايضا وهو التخيير الاستمراري نعم في غير هذا المقام قد يكون بين طرح الدليلين وبين
التخيير الاستمراري بينهما فرق حقيقي كما اذا دار المكلف به بين امرين واشتبه بينهما اشتباها
ناشيا من تعارض الدليلين كما في الظهر والجمعة مثلا فان معنى طرح الدليلين انه يترك
كلتاهما في كل جمعة ويكتفي فيها بصلوة العصر ولازمه القطع بمخالفة الواقع في كل جمعة
واما التخيير الاستمراري فمعناه جواز ان يختار المكلف في جمعة الجمعة وفي اخرى
الظهر وغاية ما يحصل من هذا القطع بمخالفة الواقع بين جمعتين واين هذا من
الاكتفاء بصلوة العصر في كل جمعة الذي هو مؤدى طرح الدليلين فمن تحريم
ذلك لا يلزم تحريم المخالفة المتولدة من التخيير الاستمراري الثاني انه اذا قلنا بالتخيير

البدوي وعدم جواز الرجوع فهل يحصل التعيين ووجوب البقاء على المأخوذ بمجرد
اخذه او لابد في تعيينه في حضور زمان وجوب العمل به ولا يكتفي بمجرد الاخذ
ام لا بد من العمل ولا يكتفي بمجرد حضور زمان وجوبه وجوه مبنية على دليل التخيير
البدوي فمن يعتمد في الاستدلال له على قاعدة الاحتياط فلازمه الحكم بالتعيين
بمجرد الاخذ ومن يعتمد فيه على استصحاب الحكم المختار ولا يعتمد على قاعدة الا
اما لعدم وجوبه عنده في مثل المقام واما لان رفع اليد عن استصحاب التخيير
للتخيير الاستمراري يكون عند هذا القائل لاجل معارضته مع قاعدة الاحتياط
واستصحاب الحكم المختار وتقديمهما عليه لاجل التعدد ولازم ذلك الحكم
بالتخيير البدوي في مورد جريانهما كليهما وعدم الحكم به في مورد يجري فيه احدهما
فمثل هذا الشخص يلزمه الحكم بالتعيين بعد حضور زمان وجوب العمل لانه مورد
جريان كلا الاصلين الذين يطرح باجتماعهما استصحاب التخيير ومن يعتمد فيه على
لزوم المخالفة القطعية ولا يعتمد على شيء من الاصلين لورود استصحاب
التخيير عليهما كما اخترناه فيلزمه عدم الحكم بالتعيين الا بعد العمل اذ العدول عن
المختار قبل العمل به لا يوجب المخالفة القطعية الثالث انه هل يتعين على المفتي
في موارد التخيير الافتاء بالمختار بان يختار احد طرفي المسألة ثم يفتي به او الا
بالتخيير او هو فيهما بالخيار وجوه اوسطها لان المفتي انما اراد نقض ما استنبطه
وادى اليه اجتهاده وليس الا التخيير مع ان وجوب متابعة المفتي من حيث
هو مفت في الامور الراجعة الى الدواعي النفسانية بعيد عن ما نوسه نعم قد يجب
متابعته فيها من حيث انه قاض او ولي لكن ذلك في الاحكام الجزئية والكلام
انما هو في المسائل الكلية مع ان الفرق بين المجتهد والمقلد من حيث العمل اشكل

بعيد

بعيد وهذا واضح فيما في المسائل التي لا يتعلق بها الا عمل المفتي كخصائص النساء ونحوها وقد يتوهم ان
الاحوط الافتاء بالمختار وهو فاسد لانه ان اريد انه احوط بالنسبة الى عمل المفتي اعني الافتاء ففيه
ان احتمال تعيين الافتاء بالمختار معارض باحتمال تعيين الافتاء بالمخير لما عرفت من ان الاحتمالات
هنا ثلاثة هذا بالنظر الى تعليم المسألة والا فقد عرفت ان الظاهر تعيين الافتاء بالتخيير وان
اريد انه احوط بالنسبة الى عمل المقلد لان الامر يدور بين ان يتعين عليه الاخذ بما اختاره
مجتهده وبين ان يكون مخيرا بين الاخذ به والاخذ بالطريق الاخر ففيه ان الكلام انما هو
في فعل المجتهد وهو الافتاء فانا لا ننكر انه اذا احتمل في المسألة تعيين الاخذ بما اختاره
المجتهد فالاحوط للمقلد بعد ان افتاه المجتهد بالتخيير ان يختار ما اختاره المفتي لكن لا
انه لا مجال لهذا الاحتمال لان المجتهد بالتخيير في العمل حكم جميع المكلفين غاية الامر انه
استنباط ذلك وفهمه من الادلة ومجرد اختيار المفتي لاحد الطريقين لا يوجب الزامه
على المقلد ولا اظن احدا قال به هذا ايضا الرابع انه لا اشكال في التخيير اذا كان التعارض
بين الدليلين من باب التباين بشرط تساويهما في الظهور والنصوصية لا ان يكون احدهما
نصا بالنسبة الى الاخر كانه لا تكرم الفساق ولا باس باكرام الفساق فان حكم هذا القسم
حكم العموم والخصوص المطلقين ولا ان يكون كل منهما نصا من جهة وظاهرا من اخرى
فان حكم هذا القسم حكم العامين من وجه كما لا اشكال في عدم الحكم بالتخيير اذا كان
التعارض بينهما من باب العموم والخصوص ويكون احدهما اخص مطلقا من الاخر بشرط
ان لا يتطرق في الخاص احتمال اخر يجمع بينه وبين العام من غير ارتكاب تخصيص في العام
والا كان حكمه حكم العامين من وجه وسيجيء انه ان الحكم هنا هو تخصيص العام
بالخاص ولعله في مادة التعارض على ما يقتضيه الخاص والدليل على ذلك وجوه الاول
الاجماع الثاني بناء اهل اللسان الثالث ان الحكم بالتخيير ان كان من جهة حكم العقل فلا يحكم وان كان

من جهة الشروع فالدال عليه ليس الا الاخبار العلاجية وهي منصرفة الى ما كان التعارض فيه
لا على سبيل العموم والخصوص المطلقين ومما يدل على ذلك ان الظاهر من تلك الاخبار هو انه مع فقد
المرجحات يجب الاخذ باحدهما بمعنى العمل بمدلوله كلية وطرح الآخر راسا ولا شك ان ذلك
لا يتصور في العام والخاص اذ لو بني على الاخذ بالخاص فيطرح العام بالنسبة الى بعض
مدلوله لا راسا فظهور تلك الاخبار في اخذ احدهما وطرح الآخر راسا كاشف عن عدم
شمولها للعام والخاص الرابع انه لو اغمضنا عن انصراف الاخبار العلاجية الى غير المقام
او قلنا بان الدليل على التخيير هو عموم نفس ما دل على حجية الخبر الواحد بعد خروج احدهما
لا بعينه عنه كما تقدم نقول ان التخيير المستفاد من هذا العموم او من الاخبار العلاجية انما هو
في الخبرين الذين لا يمكن للمكلف الحكم بصدورهما من المعصوم ع بان يكون صدور احدهما
منافيا لصدور الآخر واما اذا امكن الجمع بينهما والحكم بصدورهما فلا وجه لطرح احدهما من غير
داع فح نقول اذا ورد خبر عام وخبر خاص كما في اكرم العلماء ولا تكرم زيد العالم وكلاهما
جامعان لشرايط العمل بخبر الواحد فيحكم بمقتضى ما دل على حجية الخبر الواحد بحجيتهما وينبغي
على صدورهما من الشارع فيقع التعارض والتنافي بينهما من حيث الدلالة اذ قبل الحكم بصدورهما
من متكلم واحد او اثنين في حكم واحد لا يكون ايجاب اكرام زيد منافيا لتحريمه وانما يكون
التنافي بينهما اذا ثبت كون الموجب والمحرم واحدا او في حكم واحد وكيف كان فاذا وقع
التنافي من جهة المدلول يتعين حمل العام على الخاص ويجعل بعد ملاحظة اشتراك جميع
المكلفين في مضمونه حتى المخاطب بالعام كاشفا عن كون المراد من العام الملقى الى المخاطب
هو المخصوص ثم يحكم بكونه واصلا لقرينة الخصوص ان كان محتاجا الى البيان والا فلا
بناء على جواز تاخير البيان عن وقت الخطاب مع عدم الحاجة فثبت ان العمل بهما ممكن
فلا وجه لطرح احدهما فان قلت كما يمكن الحكم بحجيتهما والبناء على صدورهما وعدم

التعارض

التعارض بينهما من حيث الصدور نظرا الى استجماعهما لشرائط حجية الخبر الواحد وبعد
ذلك فينحصر محل التعارض في مدلولهما يمكن العكس بان يحكم بمقتضى ظهور العام
وبقائه على عمومه نظرا الى ما دل على وجوب حمل اللفظ على حقيقته وبعد ذلك فينحصر
التعارض بينهما من جهة الصدور واذ قبل الحكم بارادة المتكلم بالعام للعموم لا تعارض
بينهما من جهة الصدور لعدم منافاة صدور احدهما لصدور الآخر وانما يكون التنافي
بين صدورهما بعد الحكم بارادة العموم من العام فاذا كان التعارض من حيث الصدور
فيحكم بينهما بالتخيير وحاصل هذا الايراد هو دوران الامر بين طرح احدهما من حيث
الصدور وبين طرح العام من حيث الدلالة لان العمل بالعام والخاص المطلقين من جهة
الصدور بمعنى البناء على صدورهما على ما يقتضيه ادلة حجية خبر الواحد ومن جهة
الدلالة بمعنى البناء على بقاء العام على عمومه على ما يقتضيه ادلة حمل الالفاظ على حقايقها
غير ممكن فلا بد اما من العمل بهما من الجهة الاولى وابقاء التعارض بينهما من جهة الدلالة
ولازمه طرح العام من جهة عمومه بمعنى ارتكاب التجوز فيه واما من العمل بالعام من جهة عمومه
وابقاء التعارض بينهما من جهة الصدور فيرجع مع فرض عدم المرجحات الى التخيير فما
مرجح للاول على الثاني قلت طرح العام من جهة عمومه وارتكاب التجوز فيه ليس في الحقيقة
طرحا لان ما دل على وجوب حمل الالفاظ على حقايقها انما دل عليه معلقا على عدم ما يدل
على ارادة خلافها وقد عرفت ان الخاص بعد ملاحظة اشتراك جميع المكلفين في مضمونه
حتى المخاطب بالعام كاشف عن كون المراد بالعام حين الخطاب هو الخصوص فالحكم بارادة
الخصوص من الكلام العام وعدم ارادة العموم ليس طرحا لما دل على اصالة الحقيقة
لما تقرر من ان العمل بالدليل في مقام لولاه لجرى الاصل فيه ليس طرحا للاصل لان
الاصل غير جار لا انه جار ومطروح واما التخيير بين العام والخاص فليس الا طرحا لاحدهما

ولا وجه له مع امكان عدمه نعم لو كانت الحقيقة مظنونة من الكلام بحيث يستند في وجوب
حمل اللفظ على حقيقته الى حجية الظن الحاصل من الالفاظ لا الى اصالة الحقيقة التي مرجعها
الى القاعدة التعليقية كان حمل اللفظ على خلاف حقيقته موجبا لطرح الظن الذي ثبتت
حجيته فيدور الامر بين طرح هذا الظن وطرح احد الحجتين لكن الظاهر ان هذا الفرض بعيد
التحقق بل غير متحقق لان ملاحظة الخاص تمنع من حصول الظن من نفس العام بالعموم
نعم قد يحصل الظن به من الخارج ولا كلام فيه فان الكلام انما هو فيما اذا تعارض العام والخاص
من حيث هو لا ما اذا اكتنف العام بما يوجب الظن بارادة العموم فان له حكما اخر وقد
يقدم العام على الخاص في بعض صوره فان قلت ان كشف الخاص عن كون المراد
بالعام الملقى الى المخاطب هو الخصوص موقوف على كون كل ما القي الى المخاطبين من الائمة
حكما واقعيا وليس كك لانا نعلم اجمالا ان كثيرا مما القي اليهم كان مخالفا لحكم الله
الواقعي لاجل التقية او غيرها من المصالح فيجوز ان يكون العام الملقى الى المخاطب
قد اريد منه العموم ويكون المخاطب بالخاص قد اريد منه خلاف ذلك فيكون كل واحد
من المخاطبين بالعام والخاص مكلفا بخلاف حكم الله الواقعي لاجل تقية او غيرها
قلت هذا حسن لو لم يوجد في المقام قاعدة مسلمة اتفاقية وهي وجوب حمل كل حكم
القي من المعصومين ع الى المخاطبين على حكم الله الواقعي الذي يشترك فيه الاولون والاخرون
الا ان يدل دليل على كونه مخالفا له لاجل مصلحة ويدل على هذه القاعدة اتفاق العلماء
وبناء العرف والعقلاء واستقراء الاحكام الشرعية واصالة عدم ما يوجب العدول من
الحكم الواقعي التابع للمصلحة الواقعية الذي بعث الانبياء ونصب الاوصياء لبيانه
والحاصل ان مقتضى ان يكون مضمون كل خبر وصل الينا مما يشترك فيه جميع المكلفين
الداخلين تحت موضوع هذا الخبر فاذا راينا خاصا وحكمنا بان مضمونه حكم واقعي

للمخاطب

للمخاطب بالعام ايض وجب ان نحكم بان المراد من هذا العام هو الخصوص بالنسبة اليه
ايض فيجب ان يحمل بقرينة دلالة عليه الا ان يكون غير محتاج الى بيان المخصص ثم ان
ما ذكرنا في العام والخاص من وجوب حمل العام على الخاص وعدم جريان التخيير فيه يجري
في كل ظاهر ونص فاذا ورد النهي عن فعل وورد دليل اخر على جوازه فلا يجوز طرح
احدهما بل يجب طرح دلالة النهي على التحريم بحمله على الكراهة لما عرفت من ان حمل
اللفظ على الحقيقة موقوف على عدم ما يدل على ارادة خلافها ونرفع اليد عنها
في هذا المقام لاجل دليل المجاز ليس طرحا لاصالة الحقيقة وهذا معنى قولهم
الجمع بين الدليلين اولى من طرح احدهما ونظير ما ذكرنا من الوجه في عدم الحكم بالتخيير
في العام والخاص المطلقين عدم الحكم فيهما بالترجيح باحد المرجحات المذكورة في الاخبار العلاجية
اذ كما انه لا وجه لطرح احدهما لا بعينه مع امكان العمل بهما برفع اليد عن حقيقة احدهما
لكون الاخر قرينة على ارادة خلافها كك لا وجه لطرح احد المعين مع امكان العمل بهما على
الوجه المذكور في التخيير فان الداعي الى الترجيح واخذ ما معه المرجح وطرح الاخر ليس
الا عدم جواز العمل بكلا المتعارضين والبناء على صدورهما فاذا جاز العمل بهما فلا مجوز
للطرح ودعوى ان التصرف في مدلول احدهما بحمله على خلاف حقيقته ايض طرح
قد عرفت ما فيها وانه ليس رفع اليد عن الحقيقة لوجود قرينة المجاز طرحا لشيء نعم
لو كان المرجح مما يوجب الوهن في الطرف الاخر بحيث يسقطه عن الحجية مع قطع
النظر عن التعارض تعين المصير الى ما معه المرجح كما اذا كان العام معتضدا بالشهرة
العظيمة والخاص مخالفا لها فح يطرح الخاص لعدم قابليته لتخصيص العام لخروجه
عن الحجية والمعيار معرفة ان المرجح من هذا القبيل ان يجرد عن الدليل الذي هو
معه فان اسقط الاخر عن الحجية فهو من هذا القبيل كالشهرة فانها لو فرضت مجردة

عن العام اسقطت الخاص عن الحجية وان لم يسقط الآخر عن الحجية فليس من هذا القبيل لما [لكمال]

العامة فانه لو لم يكن العام لم يخرج الخاص عن الحجية بعدم مخالفته للعامة ومخالفته لهم

ومن هنا يتقدح فساد ما يظهر من بعض من طرح الخاص لموافقته للعامة والاخذ بالعام

لمخالفته لهم هذا خلاصة الكلام في العام والخاص المطلقين واما اذا كان تعارض الخبرين

من قبيل العموم والخصوص من وجه كما في اكرم العلماء ولا تكرم الفساق فهل يحكم

في مورد التعارض اعني العالم الفاسق بالتخيير او يتوقف ويرجع الى ما يوافق المقام من

القواعد والاصول يحتمل الاول لعموم الاخبار العلاجية الدالة على التخيير مع فقد المرجحات

ويؤيده بناء العلماء على ملاحظة التراجيح الواردة في تلك الاخبار في هذا النوع من

التعارض ويكشف ذلك عن شمول تلك الاخبار في هذا النوع من التعارض و[يكشف]

ذلك عن شمول تلك الاخبار في هذا النوع من التعارض ويكشف ذلك عن شموله

تلك الاخبار لها ولازمه الرجوع الى التخيير مع فقد المرجحات ويحتمل الثاني لما عرفت

في العام والخاص المطلقين من ان الظاهر من طرح احد الخبرين المامور به في اخبار التخيير

هو الطرح راسا ولا شك ان هذا غير ممكن في العامين من وجه ضرورة وجوب العمل

بكل منهما في مادة الافتراق فلو فرض الحكم فيهما بطرح احدهما فالمراد به الطرح با[لنسبة]

الى مادة الاجتماع وفرض غير صادر بالنسبة اليه وهذا وان لم يكن ممتنعا بان يحكم

بوجوب العمل بالخبر بالنسبة الى بعض مضمونه وطرحه بالنسبة الى البعض الآخر لكن

لما كان الظاهر من الطرح في اخبار التخيير ما ذكرنا من الطرح راسا تعين الحكم باختصاص

مواردها بما يمكن فيه ذلك وليس الا المتباينين مع انه لو سلمنا دلالة اخبار التخيير على

هذا المعنى اعني التبعيض في الاخذ والطرح لكن نقول ان الامر بين الحكم بطرح

احد الخبرين العامين من وجه بالنسبة الى مادة الاجتماع من حيث الصدور

بمعنى

بمعنى فرض غيره صادرا بالنسبة اليها وبين الحكم بصدور كليهما مع الحكم بتخصيص

احدهما لا بعينه الموجب لاجمال كليهما بالنسبة الى مادة الاجتماع المعارضة اصالة الحقيقة

المفيدة لشمول كل منهما لمادة الاجتماع بمثلها في الطرف الآخر وبعبارة اخرى يفرض

الخبران كالمتواترين المتعارضين بالعموم من وجه ولا شك ان الحكم بالتخصيص وطرح

مدلول اللفظ الحقيقي في احدهما اولى من الحكم بطرح احدهما من حيث الصدور سيما اذا

استلزم التبعيض في مضمون الخبر طرحا واخذا خصوصا مع شيوع التخصيص في الاخبار لا

ان يقال ان بعد الحكم بتخصيص احدهما وتعارض اصالة الحقيقة في كل منهما بمثلها في الطرف

الآخر فالمرجع في تعارض الاصلين ايضا الى التخيير فيرجع الامر بالاخرة الى التخيير ولكن يدفعه انا

لا نحكم بالتخيير مع تعارض الاصلين كما سيجيء في مبحث التعارض ثم ان الفرق بين الحكم بالتخيير

في العامين من وجه والحكم بتخصيص احدهما لا بعينه الموجب لسقوط كليهما عن الحجية بالنسبة

الى مادة الاجتماع واضح غير خفي لانا اذا فرضنا احد الطرفين موافقا لاصل من الاصول العملية

فاللازم على التقدير الثاني الاخذ به واما على التقدير الاول فلا يرجع اليه لان التخيير الشرعي وارد

على الاصول العملية كما سيجيء بيانه واما اذا كان كلا الطرفين مخالفا للاصل فلا شك

في عدم جواز الرجوع اليه على التقدير الاول واما جواز الرجوع اليه على التقدير الثاني

فهو مبني على مسئلة اخرى هي انه اذا تعارض دليلان من الادلة التي لا تشملها اخبار التخيير

فهل يجوز طرحهما نظرا الى عدم حجية كل منهما اذا عارضه الآخر ام لا يجوز فعلى الاول يجوز

الرجوع الى الاصل المخالف وعلى الثاني فلا يجوز كالتقدير الاول الا ان الفرق بينه وبين

التقدير ان التخيير على التقدير الاول شرعي وعليه عقلي وسيأتي الثمرة والفرق بين التخيير

الشرعي والعقلي الخاص ان كل موضع حكمنا فيه بالتخيير الشرعي بين الخبرين لاخبار التخيير

وكان هناك اصل يخالف كلا الخبرين فلا اشكال في عدم جواز المصير اليه لان المصير اليه

طرح الخبرين وهو منفي عنه بحكم اخبار التخيير واما اذا كان هناك اصل يوافق احدهما

فلا اشكال في جواز المصير اليه لان مقتضاه عين مقتضى احد الخبرين المجوز اخذه بحكم اخبار

التخيير وهل يجب ذلك التحقيق لا لان وجوب المصير الى مقتضى الاصل انما هو فيما لو لم يوجد

دليل معتبر على الخلاف وقد وجد في المقام لان الخبر الاخر المخالف للاصل دليل

قد جوز الشارع العمل به في اخبار التخيير وكما يرفع اليد عن مقتضى الاصل لوجود دليل

اوجب الشارع العمل به كذا يرفع اليد عنه لوجود دليل جوز الشارع العمل به فحاصل الكلام ان

التخيير الشرعي المحكوم به في الخبرين وارد ومقدم على الاصول المخالفة للخبرين والموافقة لاحدهما

واما ما يرى من العلماء من تقديم ما وافق الاصل على غيره فهو من باب ترجيح احد الدليلين

على الاخر لو اقتصر وكانهم يعدون الاصل من المرجحات والتحقيق انه لا يقبل ان يرجح به الدليل

الاجتهادي فاذا فرض تعارض الخبر الدال على طهارة بول الطاير الغير الماكول اللحم مع

الدليل على نجاسته فلا يمكن ترجيح الاول بالاصل نعم لو لم يحكم فيهما على التخيير جاز عدم

التمسك بهما والرجوع الى الاصل وذلك لان مضمون الاصل ثبوت الحكم للموضوع من حيث

انه مجهول الحكم ومضمون الدليل الاجتهادي ثبوت الحكم للموضوع من حيث هو

هو ولا شك ان هذين الحكمين لا يقبلان ان يردا على موضوع واحد لان الموضوع

ان لوحظ من حيث هو فلا يدل على ثبوت الحكم له الا الدليل الاجتهادي وان فرض

كونه مجهول الحكم فلا يدل على ثبوت الحكم له الا الاصل فلا يتعاضدان ابدا في حكم على

موضوع كيف ولو امكن تعاضدهما في الحكم على موضوع واحد مع توافق مقتضاهما

امكن تعارضهما في الحكم عليه عند تخالف مقتضاهما وقد بين ان الاصل لا يعارض

الدليل لان الموضوع الماخوذ في مقتضى الاصل مغاير للموضوع الماخوذ في مقتضى الدليل

فكما لا يكون التعارض مع مغايرة الموضوعين كذلك لا يمكن التعاضد معها فان اتحاد الموضوع

من شروط التعاضد كما انه من شروط التعارض نعم لو علمنا بعض الاصول من باب الظن والكشف

عن الواقع كاصالة الحقيقة لو قلنا بافادتها للظن مستلزمة لخروجها عن عداد الاصول و

اندراجها في سلك الادلة الاجتهادية امكن تعاضد احد الخبرين وكانهم لما راوا اعتبار الاصول

حتى مثل البراءة والاستصحاب من باب افادة الظن جعلوها مرجحة لاحد المتعارضين

لكن هذا ايضا لا يوجب النقض بما ذكرنا من انه كلما حكم فيه اخبار التخيير فالتخيير وارد على

الاصول المخالفة للخبرين والموافقة له اذ بعد فرضهما مرجحة يخرج المورد من مورد التخيير

هذا كله في التخيير الشرعي الثابت بين الدليلين واما التخيير العقلي الثابت بين الاحتمالين

المجردين عن الدليل بعد قيام الدليل على عدم جواز طرحهما فلا يقدم على الاصول الموافقة

لاحد الاحتمالين بل يجب الاخذ بكل اصل لا يقتضي طرحهما سواء اقتضى الاخذ باحدهما

او اقتضى الجمع بينهما فرض الاصل المقتضي للجمع في المسئلة التي عنونا الكلام في التخيير لاجلها

اعني دوران الامر بين الوجوب والحرمة في الواقعة غير ممكن فاعتبار ذلك انما هو

من جهة تاسيس القاعدة الكلية في التخيير العقلي اذ العقل لا يحكم بالتخيير بمجرد عدم جواز طرح

كلا الاحتمالين بل يتوقف على عدم ثبوت المعين لاحدهما وعلى عدم ما يوجب الجمع بينهما

فاذا اقتضى اصل من الاصول تعيين احد الطرفين او الجمع بينهما فالعقل بمعزل من الحكم

بالتخيير السادس ان الحكم بالتخيير بين الخبرين لاخبار التخيير انما هو اذا لم يقم دليل اقوى

من تلك الاخبار كالاجماع على عدمه والا تعين طرح الخبرين وفرضهما كان لم يكونا

فيرجع الامر الى تعارض الاحتمالين المجردين عن الدليل فان لم يحصل علم اجمالي

من الخبرين او من الخارج او ظن معتبر كذلك على عدم جواز طرح كليهما جاز الطرح لو

اقتضاه الاصل وان حصل فاللازم التخيير بحكم العقل اذا لم يقتض اصل تعيين احدهما

او الجمع بينهما حيث يمكن والا وجب المصير الى ذلك الاصل المقام الرابع

المقام الثاني فيما اذا علم بثبوت التكليف اجمالا او شك في المكلف به والمراد بالتكليف المعلوم

الحكم

الحكم الواقعي الغير اللازم لاشتغال الذمة بمقتضاه لانه هو الذي يتأتى فيه الخلاف في البراءة والاحتياط والا فلو علم بالتكليف بشيء بمعنى انه علم المكلف باشتغال الذمة به بحيث يؤاخذ على تركه ولو بتركه ما كان محتملا له فلا اظن احدا يقول بالبراءة وكيف كان فالمكلف به اما ان يكون دائرا بين امرين متباينين او امور متباينة لا يندرج احدهما تحت الاخر كما في دوران المكلف به يوم الجمعة بين الظهر والجمعة واما ان يكون دائرا بين امرين احدهما اكثر جزءا من الاخر بحيث يندرج فيه الاخر كما في دوران الصلوة بين الاجزاء المعلومة مع السورة وبينها لا معها وعلى التقديرين فاما ان يكون الاشتباه من جهة عدم وصول الحكم تفصيلا من الشارع واما ان يكون من جهة الاشتباه في الامور الخارجية من دون ان يكون في اصل الحكم الشرعي التفصيلي الكلي الذي لابد من وصوله من الشارع او في موضوعه الكلي اشتباه اصلا ويتحقق ذلك بان يعلم اجمالا بوجود مصداق من مصاديق الموضوع الكلي متردد بين امرين او امور اولا كما في المثالين الاولين والثاني كما في الصلوة الى القبلة المرددة بين جهتين او اكثر والصلوة في الثوب الطاهر المردد بين ثوبين او اكثر وعلى التقادير الاربعة فاما ان يكون التكليف المعلوم اجمالا الوجوب واما ان يكون هي الحرمة واما ان يكون الواقعة مشتملة على كلا التكليفين توضيح الحال وتفصيل في هذه الاقسام يتحقق باشباع الكلام في مقامات

الاول فيما اذا دار الامر بين المتباينين ونشأ الاشتباه من الامور الخارجية وكان التكليف المعلوم اجمالا هو الوجوب وقد علمت انه انما يتحقق فيما اذا علم الحكم الشرعي الكلي وموضوعه تفصيلا وعلم اجمالا بوجود مصداق من مصاديق ذلك الموضوع في الواقعة الجزئية لكن تردد بين امرين او امور كما في مسئلة اشتباه القبلة وهذا بالنسبة الى دليل الحكم الكلي ينقسم الى قسمين لان الدليل الدال على ثبوت ذلك الحكم لموضوعه اما ان يكون من الادلة الغير اللفظية كالاجماع مثلا بان نعلم وجوب الصلوة مثلا الى القبلة بالاجماع واما ان يكون من الادلة اللفظية بان ورد من الشارع مثلا قوله صلوا الى القبلة او اما ادعي ذلك فان كان الدليل من قسم الاول فينظر فيه فان

اشتغال الذمة بالامر الواقعي المردد على اجماله وتردده بان علم بعدم مدخلية العلم التفصيلي في
الذمة فالواجب هو الاحتياط لما سيجيء في القسم الثاني من ان اشتغال الذمة اليقيني يقتضي
البراءة اليقينية وان لم يدل الا على اشتغال الذمة مع معرفة الموضوع تفصيلا فالواجب
هو الاقتصار على القدر المتيقن وهو في المثال التكليف بالصلوة الى القبلة مع العلم بها
تفصيلا ومع الجهل بها يشك في التكليف بالصلوة الى القبلة الواقعية المستلزم
لوجوب الصلوة الى كل جهة يحتملها ومقتضى اصالة البراءة عدمه فان قلت اذا ثبت وجوب
الصلوة الى القبلة مع العلم بها ثبت وجوبها اليها مع الجهل بها ايضا لما ثبت من ان الاحكام
الواقعية المسببة عن حسن الاشياء وقبحها لا تتفاوت بالعلم والجهل وح فاذا علم اجمالا بوجود
مصداق من مصاديق الموضوع الكلي الذي تعلق به الحكم الشرعي فيحكم بثبوت التكليف بذلك
المصداق المردد بين امرين وامور وهو مستلزم لوجوب الاتيان بالمحتملين والمحتملات لما
تقرر من انه اذا حصل اليقين بالاشتغال وجب تحصيل اليقين بالبراءة قلت اولا ان
ثبوت الحكم للموضوع في حال العلم التفصيلي به لا يستلزم ثبوته له مع عدمه لان عدم
تفاوت الاحكام بالعلم والجهل لو سلم فانما هو بالنسبة الى العلم والجهل بنفس الحكم الشرعي
الكلي اي ان الجهل بثبوت الحكم من الشارع لا يستلزم ارتفاعه او تبدله واقعا واما بالنسبة
الى الجهل بالموضوع فلم يدل برهان ولا امارة على انه يجب ان لا يتفاوت ولا يتبدل اذ من
الجائز ان يختص الايجاب من الشارع بالصلوة الى القبلة المعلومة تفصيلا والحرمة بالخمر
المعلومة تفصيلا بحيث لا يكون في الصلوة الى القبلة مع الجهل بها تفصيلا مصلحة
ولا في الخمر المجهولة تفصيلا مفسدة بل يحتمل عند العقل صيرورة الامرين مع الجهل
سواء في عدم المصلحة والمفسدة وثانيا سلمنا عدم كون الجهل بالموضوع مغيرا للحكم
الواقعي الا ان غاية الامر ثبوت العلم الاجمالي فيما نحن فيه بثبوت الوجوب الواقعي للصلوة

الى القبلة الواقعية وهو لا يستلزم اشتغال ذمة الجاهل تفصيلا بهذا المعلوم وجوبه
اجمالا لما سيأتي من ان مجرد العلم بثبوت الحكم الواقعي الوجوبي في الواقع اجمالا لا يستلزم اشتغال
الذمة لا عقلا لجواز تصريح الامر بعدم اشتغال الذمة الا مع العلم التفصيلي بحكم الواقعة
ولا شرعا لعدم الدليل عليه ولو فرض وجوده فلا يمكن العمل بمقتضاه لكن الكلام بعد فيه فان قلت
فعلى هذا يجوز ترك كلا المحتملين قلت نقول به حيث لم يقم اجماع او دليل آخر على حرمة
المخالفة القطعية لكن الانصاف ان بناء العقلاء مع العلم الاجمالي بوجوب شيء واقعا على
المنع من المخالفة القطعية وعدها معصية ولا شك ان المناط في الاطاعة والمعصية
هو حكم العقلاء مضافا الى ثبوت الاجماع في كثير من الموارد وتوضيح هذا المقام على وجه
يرفع نقاب الابهام عن وجه المرام هو ان الواجب ان علم تفصيلا فلا شك في ان فعله طاعة
موجبة للثواب وتركه معصية معدة للعقاب وان علم به اجمالا من جهة تردده بين
امرين او امور فان دل دليل على اشتغال الذمة بهذا المجمل المردد على اجماله وتردده
فهو كالمعلوم تفصيلا في لزوم الاتيان به وايجاب تركه لاستحقاق العقاب سواء
تركه مع العلم بتركه كما اذا لم يأت بشيء من المحتملين ام تركه مع عدم العلم بتركه كما اذا اقتصر
في الاتيان على بعض المحتملين او المحتملات واتفق كون المتروك هو الواجب الواقعي
بل سيأتي عن قريب انه مع الاقتصار على البعض يستحق العقاب على ترك الباقي وان كان
المتروك غير واجب واقعا وان لم يدل دليل على اشتغال الذمة بالمجمل المردد على اجماله
وتردده بل لم يدل الدليل الا على وجوبه الواقعي الذي قد يجامع اشتغال الذمة
بمقتضاه بحيث يعد متابعته طاعة ومخالفته معصية وقد لا يجامع فلا يحكم باشتغال
الذمة بهذا الواجب المعلوم بالاجمال لان المفروض عدم ملازمته لاشتغال الذمة نعم لما كان
المخالفة على سبيل القطع معدودا عند العقلاء معصية وتجريا على المولى منع عنها فان قلت

فما معنى وجوب الواقعي مع عدم اشتغال الذمة بمقتضاه وعدم استحقاق العقاب على ترك الواجب
قلت اظنك غافلا عن الفرق بين ثبوت الحكم الواقعي في الواقعة وبين اشتغال ذمة المكلف
ونقتصر هنا في ازالة غفلتك على ايراد مثال يوضح لك انفكاك احدهما عن الاخر فنقول
قد عرفت في مبحث البراءة ان الواقعة المحتملة للوجوب كالدعاء عند رؤية الهلال
مما اتفق الاخباريون والمجتهدون على البراءة فيها وعدم المؤاخذة على ترك الدعاء
بمجرد احتمال وجوبه واذا انضم الاخبار الكثيرة الى هذا المقام ولوحظ العقل الحاكم بقبح
التكليف من غير بيان لا اراك في شك من عدم استحقاق تارك الدعاء للعقاب مع
ذلك فان قيل لك هل تعلم بعدم وجوبه واقعا فهل تجيب بنعم او لا فان اجبت بالاول اخطأت
بناء على ان ادلة البراءة لا تدل على انتفاء الحكم واقعا وليست هي بمنزلة اجماع او [illegible]
يدل على استحباب الدعاء وان اجبت بالثاني فقد اعترفت بان مجرد ثبوت الحكم في الواقع
لا يلزم اشتغال الذمة واستحقاق العقاب بمخالفته لان المتلازمين يمتنع عقلا ان يجتمع
احتمال احدهما مع القطع بانتفاء الاخر وكذا فيما احتمل الحرمة على مذهب المجتهدين فانهم
يقيمون الادلة العقلية القطعية على عدم اشتغال الذمة ومع ذلك لا تحكم بكونها واقعة عن
محتمل الحرمة فاذا عرفت امكان تحقق الحكم الواقعي مع عدم التكليف بمقتضاه فيما اذا لم يعلم
الحكم اصلا فنقول فيما اذا علم اجمالا بالحكم الواقعي في الواقعة لا مانع ايضا من عدم اشتغال
الذمة بالعمل بمقتضاه ويكشف عن ذلك جواز تصريح الامر بذلك فاذا لم يكن مانع
من عدم الاشتغال ومن مفارقة الحكم الواقعي لاشتغال الذمة بحيث عدم الملازمة
بينهما فلا بد من اقامة الدليل على اشتغال الذمة في هذا المقام اذ لا يكفي فيه مجرد الاحتمال
وان ابيت الا عن ان ذلك الامر الواقعي الذي لا يلزم اشتغال الذمة ليس حكما واقعيا
وانما هو حكم شاني استعدادي لا فعلي تحقيقي فلا نضايق ذلك ونقول ايضا بكون الحكم

الحكم

المعلوم بالاجمال من هذا القبيل ويمنع كونه ازيد من ذلك ثم يظهر مما ذكرنا الجواب عن التمسك
في هذا المقام للاحتياط والجمع بين المحتملات بان الاشتغال اليقيني يقتضي البراءة اليقينية
وبان المكلف بعد الاتيان ببعضها يشك في براءة ذمته والاصل عدمها فتوضيح الجواب
من الوجهين ان الاشتغال بالامر الواقعي غير متيقن حتى يقتضي البراءة اليقينية او يشك
في ارتفاعه بعد الاتيان ببعض المحتملات فيستصحب واما التمسك باخبار الاحتياط فيظهر
رده مما مر سابقا في مبحث البراءة من عدم ظهورها في الوجوب وان كان الدليل من
القسم الثاني كان الدليل الدال على وجوب الامر الواقعي المردد من الادلة اللفظية كان يرد
من الشارع قوله صل الى القبلة فالواجب هنا هو الاحتياط باتيان كل ما يحتمل ان يكون
الامر الواقعي ولا يجوز الاقتصار على بعض المحتملات كما جاز في القسم الاول والدليل على
ذلك ان الالفاظ موضوعة للامور الواقعية ولا مدخل للعلم في اوضاعها ودعوى
وضعها للمعلومة او انصرافها اليها ممنوع او اذا وقعت في حيز الطلب غير مسموعة لخلوها
عن البينة وعدم تعلق الطلب ببعض افراد المجهول بحكم العقل او الشرع لا يوجب عدم تعلقه
بالمجهول راسا ولو سلمت الدعوى المذكورة فبالنسبة الى الاعم من المعلومية بالاجمال
او التفصيل والمفروض في المقام تحقق العلم الاجمالي فاذا ثبت تعلق الطلب بالامر المجمل
وهي الصلوة الى الجهة التي هي قبلة في نفس الامر على اجمالها وترددها ولم يمنع ذلك
الاجمال والتردد عن طلبها بمقتضى نفس اللفظ فقد اشتغلت الذمة بالامر المجمل
وقد عرفت سابقا وجوب تحصيل اليقين بالبراءة للقاعدة المتفق عليها المدلول عليها
بالعقل الحاكم بوجوب دفع الضرر المحتمل من ان الاشتغال اليقيني يستدعي البراءة
اليقينية ولاصالة بقاء اشتغال الذمة وعدم برائتها بعد الاتيان ببعض المحتملات
ثم ان ما ذكرنا من الحكم الدليل اللفظي ناظر الى ما هو الغالب في الادلة اللفظية من افادتها

الوجوب النفسي الامري نظراً الى وضع الالفاظ للامور النفس الامرية فلو فرض دليل
لفظي لا يستفاد منه الا وجوب الشيء في حال العلم به تفصيلاً كان كالاجماع في الحكم بعدم
وجوب الاحتياط والحاصل ان مناط الحكم بلزوم الاحتياط هو دلالة الدليل على اشتغال
الذمة بالامر النفس الامري ومناط الحكم بالبراءة عدم دلالته الا على اشتغال الذمة مع العلم
التفصيلي من غير فرق في الصورتين بين الدليل اللفظي وغيره وينبغي التنبيه على امور
الاول ان وجوب الاحتياط في هذا المقام حيث قلنا به وجوب شرعي بمعنى ترتب العقاب
على تركه وان ادى بما هو الواجب واقعاً بان اقتصر على اتيان بعض المحتملات واتفق كون
الماتي به هو الواجب الواقعي فيعاقب على ترك الباقي ووجهه انه مامور بحكم ادلة الاستصحاب
باتيان الباقي فيأثم بتركه لا لاجل ترك الواجب الواقعي بل لنقض اليقين بالشك المنهي
عنه في تلك الادلة بل لو كان الواجب الواقعي من العبادات المحتاج حصول الامتثال
بها الى قصد التقرب فاقتصر على احد المحتملات استحق العقاب على عدم امتثال الواجب
الواقعي فان اتفق كون المقتصر عليه هو الواجب الواقعي نظراً الى ان الامتثال في العبادات لا يحصل
بمجرد الاتيان بالفعل الواجب كيف ما اتفق بل لابد فيها من قصد التقرب بان يكون الداعي للتقرب
والعلة الغائية هو حصول التقرب ومع الجهل بكون المأتي به هو المامور به واقعاً المحصل للتقرب
لا يعقل كون الداعي عليه والعلة الغائية هو حصول التقرب فما ذكرنا من ان استحقاق المقتصر
على بعض المحتملات المصادف للواقع للعقاب انما هو لمجرد مخالفة ادلة الاستصحاب لا لعدم
سقوط الامر الواقعي فانما هو في التوصليات التي يتحقق سقوط الامر بها بمجرد فعلها
كيف ما اتفق فان قلت اذا كان الامتثال في العبادات موقوفاً على قصد التقرب
الموقوف على معرفة كون الفعل مقرباً فلا يجدي الجمع بين المحتملات في الامتثال للعبادة
الواقعية لانه عند اتيان كل محتمل لا يقدر على قصد التقرب منه لجهله بانه هو الواجب

الواقع

الواقع قلت يكفي في الامتثال بالعبادة المجهولة المرددة بين امرين او امور ان يكون داعيه على
الجمع بين المحتملات والعلة الغائية فيها حصول الواجب النفس الامري قربة الى الله وليس
الامتثال بها على حد الامتثال بالعبادة المعلومة تفصيلاً بان يكون عند ارادة فعلها
عالماً بحصول التقرب ليوقع التقرب بالفعل الخاص بحيث يعلم عند الشروع انه
شارع في الفعل المقرب وحين الاشتغال انه مشغول بالفعل المقرب لتعذر ذلك
مع عدم العلم التفصيلي فاذا امر الشارع بفعل غير معلوم فنعلم انه لم يرد منا اطاعة ذلك الامر الا
بان ناتي به في ضمن محتملاته لداعي التقرب لانه غاية ما يتصور فيه من الاطاعة والامتثال
بخلاف ما لو بنى المكلف على الاقتصار ببعض محتملاته فانه لا يعقل ان يكون الداعي
على الفعل المقتصر عليه حصول التقرب لان ما لا يعلم ترتبه على فعل لا يعقل ان يكون علة
غائية لذلك الفعل فاذا لم يكن الداعي عليه حصول التقرب لم يحصل به الامتثال
بالواجب الواقعي نعم لو فرض انه عزم في اول الامر على اتيان الجميع ليحصل في ضمنها الفعل
المقرب ثم بدا له بعد فعل البعض الاقتصار عليه فترك الباقي فاتفق مصادفة المقتصر
عليه الواجب الواقعي كان استحقاقه للعقاب بمجرد مخالفة ادلة الاستصحاب لانه عزم
على الفعل المامور به تقرباً وفعله فيحصل الامتثال لان ما عدا الواجب الواقعي مقدمة
للامتثال والامتثال انما يحصل بفعله وفعل ما عداه لتحصيل اليقين بالامتثال المامور
به في اخبار الاستصحاب والحاصل ان ههنا امور ثلثة العزم على فعل الجميع ليحصل في ضمنها
الواجب الواقعي ليحصل به التقرب وفعل الواجب الواقعي وفعل ما عداه والمحصل للامتثال
الواقعي بالواجب هو الاولان واما الثالث فهو محصل لليقين بالامتثال ولهذا لو حصل
اليقين به من غير جهة فعل الباقي بان انكشف بعد فعل البعض كون المأتي به هو الواجب الواقعي
سقط اتيان الباقي فان قلت فعلى ما ذكرت من ان المحصل للامتثال هو الامران الاولان

بعد

لو فرض انه ينبغي للمكلف على الاقتصار ببعض المحتملات فاتى به ثم بدا له في فعل الباقي ففعله وجب ان لا
نسلّم مطيعا وان كان اتيا بجميع المحتملات قلنا لا نضايق من الحكم به اذا فرض كون الواجب الواقعي من العبادات
كما هو محل الكلام فانا لم نلتزم ان مجرد الاتيان بجميع المحتملات كيفما اتفق موجب للامتثال
كما ان اتيان الواجب المعلوم بالتفصيل كيف ما اتفق غير موجب للامتثال فحصل من جميع ما ذكرنا
انا اذا قلنا بوجوب الاحتياط فاما ان ياتي المكلف بجميع المحتملات واما ان يقتصر على بعضها و على
التقديرين اما ان يعزم في اول الامر على الاتيان بالجميع ليحصل في ضمنها الواجب الواقعي تقربا
واما ان لا يعزم وعلى التقادير فاما ان ينكشف بعد اتيانه البعض كون الماتي به هو الواجب
الواقعي واما ان يستمر الاشتباه وعلى التقادير اما ان يكون الواجب الواقعي من العبادات
المحتاجة الى نية التقرب واما ان لا يكون فهذه ستة عشر تقادير وجملة احكامها انه ان
اتى بالجميع عازما عليه تحقق الامتثال الموجب للثواب مطلقا وان اتى بالجميع لا مع العزم امتثال
سقط الامر في غير العبادات واما فيها فقد عرفت عدم المضايقة من القول بعدم الا
لكن الجزم به محتاج الى تامل زائد وان اتى بالبعض عازما من اول الامر على الاقتصار عليه في العبادات
ولم ينكشف الحال استحق العقاب مع مصادفة المتروك للواجب الواقعي وعدمها
والمعاملات لكن سبب الاستحقاق في بعضها مخالفة الواقع وفي بعضها الاخر مخالفة
ادلة الاستصحاب وان انكشف الحال لم يحكم بسقوط الامر الا اذا انكشف كون الماتي به
هو الواجب وكان الواجب من غير العبادات وان اتى بالبعض عازما من اول الامر على الاتيان
بالجميع فان انكشف الحال وظهرت مطابقة الماتي به للواقع تحقق الامتثال مطلقا وان ظهرت
المخالفة لم يتحقق مطلقا ولم يسقط ايضا مع بقاء وقته وان استمر الاشتباه استحق العقاب
على اما مخالفة الواقع او مخالفة ادلة الاستصحاب ثم ان كل موضع حكمنا باستحقاق
العقاب فانما هو اذا لم يبق وقت للاتيان بالواجب والا فلا بد من الخروج من العهدة

الامر الثاني انه لو امتنع الاتيان ببعض محتملات الواجب الواقعي المردد وان لم يتمكن المكلف
من الاتيان به فهل يجب الاتيان بالباقي ام لا التحقيق ان يقال ان للمسئلة صورا لانه اما ان يكون
الممتنع بعضها المعين واما ان يكون بعضها على البدل فان كان الممتنع هو بعض المعين
على المخصوص فاما ان يكون امتناعه مسبوقا بالتمكن منه واما لا فان سبق امتناعه بامكانه
وجب الاتيان بالباقي لاستصحاب اشتغال الذمة اذ لا شك في تحقق اشتغال ذمة المكلف
في زمان تمكنه مع الجميع وبعد امتناع بعضها المعين يشك في بقاء الاشتغال وارتفاعه
من جهة الشك في ان الممتنع هو الواجب النفس الامري او غيره ولا شك ان مقتضى الاستصحاب
الحكم ببقائه وقد يتوهم هنا جواز التمسك باستصحاب وجوب الباقي نظرا الى ان ما عدا
الممتنع قد كان واجبا قبل امتناع الممتنع وبعده يشك في بقاء عينه والاصل يقتضي بقاءه
ولا يخفى فساده لان وجوب ما عدا الممتنع في زمان التمكن من الممتنع لم يكن الا مقدميا لتحصيل
اليقين بالبراءة عن التكليف بالواجب النفس الامري فان ثبت هذا التكليف في الزمان
اللاحق لم يحتج وجوب ما عدا الممتنع الا ان يثبت بالاستصحاب وان لم يثبت لم يجد
اثبات وجوب مقدمته بالاستصحاب فالعمدة في هذا المقام هو اثبات التكليف
بذي المقدمة وقد عرفت ان المقتضي استصحاب الاشتغال بقاؤه وان لم يسبق
امتناعه بامكانه كما لو فرض ان القبلة قد اشتبهت على المكلف في اول الوقت بين
جهات يتعذر اتيان الصلوة الى بعضها فالظن ح سقوط وجوب الاتيان من جهة
التكليف بالواجب الواقعي وجواز ترك مجموع الباقي في المحتملات الا ان يدل دليل
من الخارج على عدم جواز ترك مجموعها فيحكم بوجوب واحد تخييرا او على وجوب
الاتيان بجميعها والدليل على ما ذكرنا ان مع امتناع بعض المحتملات المساوي للواجب
الواقعي لا يبقى العلم بوجود الواجب الواقعي بين المحتملات الممكنة فلا يقطع بالتكليف

بل يشك فيه فيحكم بعدمه للاصل واذا حكم بعدم اشتغال الذمة بالواجب الواقعي
سقط وجوب الاتيان بالمحتملات لان وجوب الاتيان كان مقدمة لتحصيل
اليقين بالبراءة عن التكليف اليقيني واذ لا يقين بالتكليف فلا يجب تحصيل
البراءة وان كان الممتنع بعضها الغير المعين بان يكون كل بعض منها ممكنا على
البدل وممتنعا كالكل كما لو اشتبهت القبلة بين جهات لا يقدر المكلف على الاتيان
بجميعها فالظن سقوط التكليف بالواجب النفس الامري المستلزم لسقوط
وجوب الاتيان بالقدر الممكن سواء كان الامتناع محققا في اول الامر او كان
مسبوقا بالتمكن الا اذا دل دليل من الخارج على وجوب الاتيان بجميع الاحتمالات الممكنة او بعضها
والدليل على ذلك ان المكلف اذا تعذر عليه الاتيان ببعض محتملات الواجب الواقعي على البدل
تعذر عليه الامتثال الاجمالي وكلما تعذر عليه الامتثال سقط عنه التكليف اما الكبرى فواضحة
واما الصغرى فلما عرفت من ان امتثال التكليف بالمجمل انما يتحقق باتيان جميع المحتملات
ليحصل في ضمنها الواجب الواقعي قربة الى الله واذا فرض انه لا يعلم بحصول الواجب الواقعي في ضمن
المحتملات الممكنة فلا يمكن ان يكون الداعي اليها حصول الواجب الواقعي واتيان الاحتمالات
الممكنة لداعي احتمال حصول الواجب في ضمنها ليس امتثالا للتكليف بالواجب النفس الامري
وانما هو امتثال لحكم العقل او الشرع بحسن الاحتياط فيما اذا شك بالتكليف ويمكن تقرير الدليل
بوجه آخر وهو ان الواجب الواقعي مع تعذر الاتيان ببعض محتملاته على البدل انما يكون صدوره
من المكلف وتركه بضرب من الاتفاق من غير شعوره به ولا يصلح ان يختار المكلف ويقصد
ايجاده او تركه وكل ما كان كذلك لا يصلح ان يكون مكلفا به لقبح العقاب بل الثواب على
ما يصدر بضرب من الاتفاق مع عدم شعوره به والظن كلتا المقدمتين واضحة فان قلت
اذا كان امتناع الممتنع مسبوقا بامكانه يمكن الاستصحاب اذ قبل الامتناع ثبت الاشتغال

قطعا

قطعا وان بعده يشك في بقائه فالاصل بقاؤه فهلا فصلت هنا كما فصلت في صورة كون الممتنع
بعضا معينا عن المحتملات قلت ان من شرط الاستصحاب قابلية المستصحب للبقاء في الزمان اللاحق
ولا ريب ان بعد امتناع البعض البدلي من المحتملات لا يجوز عقلا الحكم باشتغال الذمة بالامر الواقعي لعدم
تمكن المكلف من امتثاله والفرار من عقاب مخالفته ولزوم وقوعه في العقاب بمجرد الاتفاق بخلاف
ما لو كان الممتنع بعضا معينا فانه يحتمل ان يكون الواجب باقيا على ما كان عليه قبل الامتناع ولهذا او
بادنى تامل الامر الثالث انه اذا كان ترك بعض المحتملات بالمعنى الاعم عقلا او شرعا سقط التكليف
بالواجب الواقعي لان الالزام بامر مردد بين امور لا يجامع تجويز ترك بعضها الا انه اذا فرض
كون الدليل المجوز قابلا للتعارض يقع التعارض بينه وبين الدليل الموجب للامر الواقعي
الامر الرابع في ان المكلف ماذا ينوي عند اتيان كل واحد من المحتملات هل ينوي الوجوب
او القربة فنقول قد عرفت ان وجوب الاتيان بالجميع في هذا المقام انما هو لاجل حصول
الواجب في ضمنها وتحصيل الواجب انما هو لموافقة امر الشارع فاذا نوى المكلف عند فعل
كل من المحتملات انه يفعله لاجل ان يحصل في ضمن المجموع منه ومن باقي المحتملات الواجب
النفس الامري قربة الى الله بحيث يكون الداعي على فعله حصول الواجب في ضمن المجموع
منه ومن باقي المحتملات والداعي على تحصيل الواجب موافقة التكليف فقد اجزاه ذلك
وحاصل ذلك انه ينوي الوجوب العقلي في كل من المحتملات ولو انه ينوي الوجوب الشرعي نظرا الى
دليل الشرعي على الوجوب اعني اخبار الاستصحاب الخاص لو ثبت وجوب شيء وكان له فردان
احدهما معلوم بالتفصيل والاخر معلوم بالاجمال مردد بين امرين كما اذا كان للمكلف احدها
معلوم الطهارة تفصيلا والاخر طاهر والثالث نجس فاشتبه الاخران ولم يعلم طاهرهما
عن نجسهما فلا شك في حصول الامتثال وسقوط الامر بالاتيان بالفرد المعلوم تفصيلا
اعني الصلوة في الثوب المعلوم طهارته تفصيلا وهل يحصل الامتثال ويسقط الامر بالاتيان بالمعلوم

الاجمالي في ضمن كلا المشتبهين بان يصلي صلوتين في الثوبين المشتبهين ام لا التحقيق ان يق
انه لا شك في سقوط الامر بالاتيان بالمشتبهين وعدم لزوم الاتيان بالمعلوم التفصيلي اذا
كان الواجب من التوصليات الغير المحتاج سقوط الامر بها الى قصد التقرب بالمأتي واما
في غيرها من العبادات فوجهان مبنيان على ان المراد بقصد التقرب المشترط في العبادات
هو كون المكلف عند الاتيان بنفس الواجب قاصدا للتقرب به بحيث يعلم عند الشروع بقصد
فيه انه شارع في الفعل المقرب من باب الاضطرار وعدم التمكن من ازيد منه او المراد
التقرب المشترط هو الاعم من الوجهين بحيث يصح الاقتصار على الثاني مع التمكن من الوجه التقريب
الاول مقتضى اصالة الاشتغال وان كان هو الاول الا ان المستفاد من ادلة اشتراط
هو الاعم فالاقوى الاكتفاء به وان كان الاحوط عدم الاكتفاء السادس انه اذا كان الامور
التي تردد بينها الواجب الواقعي محصورة فلا اشكال في وجوب الاتيان بجميعها حيث
قلنا لوجوب الاحتياط واما اذا كانت غير محصورة فان استلزم الاتيان بجميعها الوقوع
في العسر المنفي فلا اشكال في عدم وجوب الاتيان بالجميع بل ولا في سقوط التكليف
بالامر الواقعي المستلزم لعدم وجوب الاتيان بشيء منها لما عرفت في الامر الثالث من انه اذا
كان ترك بعض المحتملات جائزا شرعا او عقلا كان ذلك موجبا لسقوط التكليف
بالامر النفس الامري وقد يتوهم وقوع التعارض ح بين الادلة الدالة على نفي العسر والدليل
الدال على وجوب الامر الواقعي نظرا الى ما ذكرنا في الامر الثالث من ان دليل جواز بعض
المحتملات اذا كان قابلا للتعارض يعارض الدليل الدال على وجوب الامر الواقعي لكن هذا
توهم فاسد فيما نحن فيه لما ثبت في مقامه من انه اذا وقع التعارض بين الادلة النافية
للعسر وبين ادلة وجوب شيء فالمتعين تقديم ادلة نفي العسر وان لم يستلزم الاتيان بجميعها
الوقوع في العسر فالظاهر وجوب الاتيان بجميعها وان قلنا بعدم وجوب الاجتناب عن

الحرام

الحرام الواقعي المردد بين امور غير محصورة مع عدم لزوم العسر في الاجتناب كما سيجيء
مفصلا السابع لا ينبغي ان يتوهم ان العبادة اذا دارت وترددت بين امور
من جهة الشك في بعض ما يعتبر فيها كالصلوة الى اكثر من جهة لاشتباه القبلة
يكون الجميع تشريعا لا القطع باتيان العبادة على غير الوجه المشروع فان المصلي الى اربع
جهات قد صلى الى غير القبلة ثلث صلوة ولا شك ان الصلوة الى غير القبلة تشريع
محرم لان هذا توهم فاسد وزعم كاسد لان التشريع هو ادخال ما ليس من الدين في الدين
ولا شك ان الصلوة الى جهة رجاء لكونها القبلة الواقعية المستلزم للاتيان بالصلوة
الواقعية ليس ادخالا في الدين ما ليس كيف وهذا الادخال مما يستقل العقل بقبحه
والاحتياط المذكور بحسنه وهذا واضح جدا الثامن لو اوجب الشارع امرين ثم اشتبه كل منها
وتردد بين محتملات وكان الامران مما يجب مراعاة الترتيب بينهما كما اذا اشتبه على المكلف
القبلة ووجب عليه الظهر والعصر فلا اشكال في عدم جواز الاتيان بشيء من محتملات
ما يجب تاخيره كالعصر قبل الشروع في محتملات الاخر كما لا اشكال في جواز الاتيان
بعد الفراغ من جميع الاخر بان يشرع في العصر بعد الفراغ عن فعل الظهر الى جميع الجهات المحتملة
للقبلة وهل يجوز الاتيان ببعض محتملات ما يجب تاخيره قبل الفراغ جميع محتملات ما يجب تقديمه
وبعد اتيان بعضها كان يصلي الظهر الى جهة ثم يصلي العصر الى تلك الجهة وهكذا ام لا يجوز التحقيق
ان يق الترتيب اما ان يلاحظ بين الواجبين على وجه كونه شرطا للمامور به بان يكون ذمة المكلف
مشغولة بهما معا الا ان شرط صحة احدهما تاخره عن الاتي واما ان يلاحظ بينهما على وجه كونه الاخر
شرطا للمامور به بان يكون ذمة المكلف مشغولة بهما معا الا ان شرط صحة احدهما تاخره عن
واما ان يلاحظ بينهما على وجه كونه شرطا لوجوب المتاخر بان لا يشتغل ذمة المكلف به الا بعد
الفراغ عن الاخر فان كان قد لوحظ على وجه كونه شرطا لنفس الواجب فلا نوع جواز الشروع

قبل الفراغ من محتملات الاخر على وجه يقطع بعد الفراغ عن الكل بالاتيان بكلا الواجبين حيث
على الترتيب المعتبر كان يفعل الظهر الى جهة ثم يصلي العصر اليها ثم الظهر الى جهة اخرى ثم العصر
اليها وهكذا والدليل على صحة العصر بعد وضوح صحة الظهر هو ما عرفت سابقا من ان غاية الامتثال
الممكن فيما اذا تعلق الامر بالعبادة المرددة بين امور هو ان يقصد الى اتيان تلك الامور للتوصل الى
حصول العبادة في ضمنها قربة الى الله ثم ياتي بتلك الامور وهذا يتحقق فيما اذا صلى العصر الى
الجهة التي صلى اليها الظهر قبل فعل الظهر الى جهة اخرى فان المصلي بعد الفراغ من محتملات
العصر يقطع بانه قد اتى بالعصر الواقعي الجامع لوصفي ايقاعها الى القبلة وترتبها على الظهر
ولازم ذلك براءة ذمته وان الامر الواقعي بصلوة العصر وعن الامر الظاهري بعدم نقض اليقين الا
بمثله وليس مرادنا بصحة العصر الا براءة الذمة من التكليف المتعلق بها واقعا وظاهرا ثم ما يمكن ان يتمسك
به لعدم الجواز فيما نحن فيه امران الاول مقتضى قاعدة الاشتغال بصلوة العصر واستصحابه اذ لا
شك في براءة الذمة وارتفاع الاشتغال بصلوة العصر اذا لم يات بشيء من محتملاتها الا بعد
الفراغ عن جميع محتملات الظهر ولشك في البراءة اذا اتى في العصر قبل الفراغ عن جميع محتملات
الظهر على النهج الذي ادعى صحته ولا شك ان مقتضى قاعدة الاشتغال واستصحابه هو
لزوم الاقتصار على المتيقن الثاني استصحاب الاشتغال بصلوة الظهر اذ لا شك في وجوبها
قبل الفراغ من جميع محتملات الظهر ولهذا لا يجوز ترك ما بقي منها ومقتضى هذا الاستصحاب
عدم جواز الدخول في العصر الذي اعتبر فيه الشارع التاخر عن الظهر لانه من اثار اشتغال
الذمة بالظهر واحكامه ولكن الانصاف ان شيئا من هذين الوجهين لا يصلح لنفي الجواز
اما قاعدة الاشتغال فلانها لا تنفي الجواز بعد ما عرفت سابقا من ان فعل العصر قبل الفراغ
من محتملات الظهر على الوجه الذي ذكرنا يحصل به البراءة قطعا ويحصل للاطاعة جزما
فلا يكون فعل العصر على هذا الوجه مشكوك الاجزاء حتى تنفي القاعدة جوازه في مقام الامتثال

واما

واما استصحاب الاشتغال بالظهر فلانه لا يقتضي الا عدم جواز فعل العصر الواقعي الذي هو محصل
لامتثال التكليف بالعصر وعدم جواز فعل العصر المحتمل اذا احتمل ذلك بالقطع بالامتثال بعد
ضم باقي المحتملات واما فعل بعض محتملات العصر الواقعي اذا لم يكن مخلا بالقطع بامتثال التكليف
بالعصر فلا ينفيه الاستصحاب توضيح الكلام انه كما اذا اشتغل ذمة المكلف يقينا بالظهر
لا يجوز له تقديم العصر فكذلك اذا حكم باشتغال ذمته ظاهرا بحكم الاستصحاب وكما لا يجوز
في صورة بقاء الاشتغال بالظهر ولو بالاستصحاب فعل العصر النفس الامري فكذا
لا يجوز فعل بعض ما يحتمل كونه عصرا اذ لا يحصل بعد ضم باقي المحتملات اليه القطع
باتيان العصر الواقعي المرتب على الظهر الى جهة القبلة ومن هنا يجب ان يكون كل من محتملات
العصر جامعا لجميع ما يعتبر في العصر النفس الامري على وجه القطع عدا كونه الى جهة
القبلة لكن لما كان السر في ذلك هو ان مع فقدان بعض الشروط في بعض المحتملات
لا يحصل القطع بالامتثال بعد ضم باقي المحتملات الى هذا المحتمل الفاقد لبعض الشروط
مثلا اذا صلى الى بعض الجهات مع نجاسة الثوب لا يحصل له القطع بعد ضم ما صلى
الى الجهات الاخر مع طهارة الثوب بحصول الصلوة الصحيحة الى القبلة لامكان
كون القبلة هي الجهة التي صلى اليها مع نجاسة الثوب فيكون قد صلى الى القبلة مع
نجاسة الثوب وصلى مع طهارة الثوب الى غير القبلة وجب الاقتصار في هذا الحكم
اعني وجوب مراعاة جميع الشروط في كل من المحتملات على مورد هذا السر وهو ما اذا
كان فقدان بعض الشروط في بعضها مانعا من القطع بحصول الامتثال بعد ضم بقية المحتملات
ولما كان هذا السر مفقودا فيما نحن فيه ضرورة انه اذا فعل بعض محتملات العصر قبل الفراغ
عن جميع محتملات الظهر بان يصلي كل عصر محتمل الى الجهة التي صلى اليها الظهر لم يخل ذلك
في حصول القطع بالامتثال بعد الفراغ عن جميع محتملات العصر ولم يقدح تخلل بعض محتملات
العصر محتملات الظهر فان قلت اذا حكم انه بمقتضى الاستصحاب بانك كالقاطع ببقاء

الاشتغال بالظهر ولا شك ان فعل بعض محتملات العصر حين القطع بالاشتغال لاحتمال
للاخلال بحصول القطع بامتثال صلوة العصر بعد ظم باقي محتملات العصر فكذا فعله حين
ما جعل بدلا من القطع بالاشتغال بالظهر بحكم الاستصحاب قلت مقتضى استصحاب
اشتغال الذمة بصلوة الظهر هو وجوب ترتيب جميع اثار الاشتغال الثابتة في الحال
السابق وهو ما قبل الشروع في محتملات الظهر ولا شك ان وجوب ترتيب كل اثر من تلك
الاثار في الان اللاحق انما هو اذا لم يعلم تعلل ذلك الاثر بعلة مفقودة في الان اللاحق
وفيما نحن فيه نعلم ان عدم جواز فعل المحتمل العصر الذي هو من اثار الاشتغال بالظهر المتحقق
في الزمان السابق اعني ما قبل الشروع في محتملات الظهر انما كان لاجل لزوم الاخلال
بالقطع بامتثال العصر بعد ظم باقي المحتملات ولا شك في انتفاء هذه العلة في زمان
الشك في بقاء الاشتغال بالظهر الذي جعله الشارع بمنزلة القطع بحكم الاستصحاب
لان القطع بامتثال العصر المامور بها حاصل بعد ظم باقي المحتملات اذا اتي بها على الوجه
الذي ذكرنا فان قلت القطع بالامتثال للمكلف بالعصر الواقعي انما يحصل بترتب كل واحد
من محتملات العصر على الظهر الواقعي لا بترتب ما هو العصر الواقعي منها على الظهر بيان
ذلك ان الترتب على الظهر المجعول شرطا في صحة العصر يتصور تحققه في المشروط على
الوجهين الاول ان يعلم المكلف بتحققه تفصيلا في المشروط بان يعلم حين الاشتغال بالمشروط
انه مقترن بذلك الشرط الثاني ان يعلم ولو اجمالا باقتران المشروط بالشرط وان لم يعلم حين
اشتغاله انه مقترن به والقدر المتيقن في البراءة عن التكليف بالعصر الواقعي المترتب
على الظهر هو تحصيله على الوجه الاول ولا يحصل الا باتيانه جميع محتملات العصر عن جميع
محتملات الظهر فنقول ان سر عدم جواز فعل بعض محتملات العصر في الان السابق اعني
ما قبل الاتيان بشيء من محتملات الظهر هو عدم حصول القطع بامتثال التكليف بالعصر الواقعي
بعد ظم باقي المحتملات الى ذلك المحتمل وهذا السر غير مقطوع الارتفاع اذا اتي ببعض محتملات

العصر

العصر بعد فعل محتملات الظهر قلت هذا مسلم اذا قلنا بان الواجب اذا اشترط بشيء فاللازم
هو الاتيان بالواجب مقترنا بالشرط مع العلم باقترانه حين فعله ولا يكتفي بالعلم ولو اجمالا
بتحققه مقترنا به من غير ان يعلم به حين الاشتغال به وقد عرفت في الفرع الخامس انه
لا يجب تحصيل العلم التفصيلي بتحقق المامور به جامعا للامور المعتبرة بل مجرد العلم بتحققه
كذلك ولو اجمالا كاف في الامتثال والاطاعة بحكم العرف المحكم في مثله مثلا اذا ثبت اشتراط
الصلوة بطهارة الثوب فيكفي العلم ولو اجمالا بحصول الصلوة مع طهارة اللباس
اذا عجز من اول الامر على تحصيلها فيجوز مع تمكنه الصلوة في ثوب مقطوع الطهارة
ان يصلي صلوتين في ثوبين يقطع بطهارة احدهما بل الحكم فيما نحن فيه اولى منه
في هذا المثال نظرا الى ان المفروض هو ان [illegible] المكلف في هذا المثال قادر على تحصيل ما نحن
العلم التفصيلي بان يعلم حين الاشتغال بفعل الواجب الواقعي انه هو الواجب بخلاف
فيه لان المفروض عدم تمكنه من ذلك لاشتباه القبلة فلا ينفع العلم التفصيلي بتحقق
الترتيب وحاصل هذا انه اذا تمكن المكلف من امتثال التكليف مع العلم حين الاشتغال
بالفعل انه هو المامور به امكن الحكم بتعينه وعدم الاقتصار على اتيان المامور به مع عدم العلم
حين الاشتغال به انه هو المامور به كما في الصلوتين في ثوبين واما اذا لم يتمكن المكلف من ذلك
لتحقق الاشتباه في مصاديق بعض شروطه كالقبلة فيما نحن فيه فلا ينفع تحصيل العلم التفصيلي
لسائر الشروط بان يعلم تفصيلا حين الاشتغال بما هو الواجب الواقعي في الواقع باقترانه بما عدا
ذلك الشرط المشتبه فاذا لم يقدر المكلف فيما نحن فيه على ان يعلم حين الاشتغال بالعصر الواقعي انه
هو العصر الواقعي من جهة القبلة فلا ينفع علمه بتقدم الظهر فاذا اكتفى منه بعلمه بعد جميع المحتملات
بالاتيان بالعصر الى القبلة مرتبا الى الظهر ولا ينفع العلم بترتب كل من المحتملات على الظهر في العلم
التفصيلي بالامتثال هذا خلاصة الكلام فيما اذا لوحظ الترتيب بين الواجبين بعنوان انه
شرط نفس المامور به واما اذا لوحظ بعنوان كونه شرطا لوجوب الواجب المتاخر فالمحقق عدم جواز

وجوب الشروع فيه قبل الفراغ من محتملات المتقدم لاصالة عدم وجوب المتأخر اذ لا شك في عدم
وعدم اشتغال ذمة المكلف به قبل الاتيان بشيء من محتملات المتقدم والاصل تحقق هذا العدم
وعدم حدوث الاشتغال بالمتأخر الا بعد اتمام محتملات المتقدم لا يقال ان ما ذكرت سابقا من
على استصحاب الاشتغال بالظهر لعدم جواز الشروع في العصر او بعض محتملاته جار هنا ايضا
نظرا الى ان عدم وجوب فعل العصر في السابق مثلا انما كان لعدم دخول وقت وجوبه وعدم
جواز فعل محتمل العصر في السابق ايضا انما كان للزوم الاختلال بالقطع بفعل الظهر الواقعي قبله
بعد اتيان باحد محتملات العصر وهذه العلة مفقودة في الآن اللاحق ضرورة انه لو اتى
ببعض محتملات العصر في هذا الوقت الذي شك في حدوث وجوب العصر لم يخل ذلك بحصول
القطع بفعل العصر في وقته اعني بعد الفراغ من الظهر بعد علمه باتيان محتملات العصر لانا نقول
ذلك الايراد غير وارد نظرا الى انه اذا تحقق اشتغال ذمة المكلف بفعل وعلم اجمالا بتحققه في ضمن
احد امور كفى في البراءة القصد الى فعل تلك الامور واما اذا لم يتحقق الاشتغال بل
علم بحكم الاصل فلا يمكن الدخول في محتملات الفعل الذي لم تشتغل الذمة به بعد
المقام الثاني فيما دار المكلف بين امرين متباينين او امور متباينة مع كون الدوران والاشتباه
ناشيا عن الاشتباه في الامور الخارجية وكان التكليف المعلوم اجمالا الحرمة والكلام في هذا
المقام في موضعين الاول ان يكون اشتباه المكلف بين امرين او امور محصورة ويسمى بالشبهة
المحصورة والثاني ان يكون الاشتباه في امور غير محصورة ويسمى بالشبهة الغير المحصورة
وسيجيء الفرق بينهما اما الموضع الاول فنقول قد اختلف في حكمه فذهب الاكثر الى وجوب
الاجتناب عن الجميع وقيل بعدم وجوب الاجتناب عن شيء منها وقيل بوجوب الاجتناب
عن القدر المساوي منهما للحرام وقيل بالقرعة والاظهر هو ما ذهب اليه الاكثر لنا على ذلك
وجهان الاول ان الشارع اذا حكم بحرمة شيء بان قال مثلا اجتنب عن الخمر فالمستفاد منه
هو وجوب الاجتناب كما هو وجوب الاجتناب كما هو خمر في الواقع وان لم يعلم تفصيلا

فالخمر

فالخمر الواقعي المردد بين امرين او امور يكون مكلفا بالاجتناب ومعاقبا على ارتكابه فيجب
الاجتناب عن كل ما يحتمله حذرا من الوقوع في العقاب اما المقدمة الاولى وهو
استفادة حرمة الخمر الواقعي من قوله اجتنب عن الخمر فلما ثبت في محله من ان الالفاظ
موضوعة للامور النفس الامرية من غير مدخلية للعلم فيها سواء وقعت في حيز الاخبار
كما في قوله الخمر مسكر ام في حيز الطلب على المعلوم كما زعم ثم لو اخذ العلم فيها فلا ريب انه
المأخوذ اعم من التفصيلي والاجمالي وهو حاصل في هذا المقام واما المقدمة الثانية
وهو وجوب الاجتناب عن كل ما يحتمل ان يكون هو المكلف بتركه المعاقب على فعله
فلحكم العقل وبناء العقلاء بل اتفاق العلماء على ان التكليف اذا تعلق بالامر النفس
الامري من غير مدخلية للعلم التفصيلي بالموضوع فيه تعين الاحتياط ولم يقل من قال
بالبراءة في موضع من امثال المقام الا بعد منع تعلق التكليف بغير المعلوم تفصيلا
فان قلت ليس كل حرام مما ثبت حرمته بالادلة اللفظية حتى يثبت تعلق التكليف
فيه بالامر النفس الامري المردد بقاعدة وضع الالفاظ للامور النفس الامرية اذا فرضنا
ان الدليل على حرمة الخمر مثلا هو الاجماع فلا ريب ان المتيقن منه هو تحريم الخمر المعلوم تفصيلا
اذ ليس هنا لفظ حتى يقال بوضعه للخمر النفس الامري قلت نعم ولكن لما قام الاجماع على عدم
الفصل في المسألة بين ما كان دليل تحريمه لفظيا وغيره الحقنا الثاني بالاول مضافا
الى ما سيجيء من الدليل الشامل لكلا القسمين من غير احتياج الى الدعوى المذكورة فان قلت
الدليل اللفظي المذكور الدال على وجوب الاجتناب عن الامر النفس الامري اصالة
الاستفادة من وجوب الاجتناب عن كل ما يحتمله من باب المقدمة العلمية معارض
بالاخبار الدالة على جواز ارتكاب مجهول الحرمة الشامل للمشتبهين اللذين علم
بحرمة احدهما المستلزم جواز ارتكابهما لعدم تعلق التكليف بالحرام النفس الامري

لما ثبت من ان تجويز ترك المقدمات كلا او بعضا يدل على عدم الزام ذي المقدمة على المكلف وهي كثيرة منها ما رواه في الكافي عن مسعدة ابن صدقة عن ابي عبد الله قال سمعته يقول كل شيء هو لك حلال حتى تعلم انه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك وذلك مثل الثوب يكون قد اشتريته وهو سرقة والمملوك عندك ولعله حر وباع نفسه او خدع فبيع قهرا او امرأة تحتك وهي اختك او رضيعتك والاشياء كلها على هذا حتى يستبين لك هذا او تقوم به البينة ومنها صحيحة عبد الله ابن سنان المروية في الكافي ايضا عن ابي عبد الله ع قال كل شيء يكون فيه حلال وحرام فلا تشمل ان الخمر المشتبه بالخل الا ان المطلب يتم بعدم القول بالفرق ومنها ما رواه الشيخ قده في عن الحسن ابن محبوب عن ابي يوسف عن سماعة قال سالت اباعبدالله ع عن رجل اصاب مالا من عمل بني امية وهو يتصدق منه ويصل منه قرابته ويحج ليغفر الله له ما اكتسب وهو يقول ان الحسنات يذهبن السيئات فقال ابو عبدالله ان الخطيئة لا يكفر الخطيئة ولكن الحسنة تحط الخطيئة ثم قال ان كان خلط الحرام حلالا واختلطا جميعا ولا يعرف الحلال من الحرام فلا باس ومنها الاخبار المرخصة لتناول المال الذي علم فيه الربا مثل ما رواه الكليني في باب الربا في الحسن بابراهيم ابن هشام عن ابي عبدالله قال اتى رجل الى ابي فقال اني ورثت مالا وقد علمت ان صاحبه الذي ورثته منه قد كان يربي وقد اعرف فيه ربا واستيقن ذلك وليس يطيب لي حلاله لحال علمي فيه وقد سئلت الفقهاء اهل العراق واهل الحجاز فقالوا لا يحل اكله فقال ابو جعفر ع ان كنت تعلم بان فيه مالا معروفا ربا وتعرف اهله فخذ راس مالك ورد ما سوى ذلك وان كان مختلطا فكله هنيئا فان المال مالك الخبر ومثلها رواية الحلبي وابي الربيع الشامي المرويان في الكافي ايضا في الباب ومنها ما دل على جواز شراء السرقة والخيانة اذا اختلطت بغيره مثل ما رواه في يب عن ابن محبوب عن ابي ايوب عن ابي بصير قال سالت احدهما

عن شراء السرقة والخيانة قال لا الا ان يكون قد اختلط مع غيره فان السرقة فلا الا ان يكون من متاع السلطان فلا باس وقريب منها مفهوم رواية ابي بجوان عن ابي عبدالله من اشترى سرقة وهو يعلم فقد شرك في عارها واثمها ومنها الاخبار المرخصة للشراء من العمال مثل رواية اسحق ابن عمار قال سالته عن الرجل يشتري من العامل وهو يظلم قال يشتري منه ما لم يعلم انه ظلم فيه احدا ونحوها رواية ابي عبيدة وهذه الاخبار مع كثرتها وكون سند اكثرها صحيحا او كالصحيح خاصة بالنسبة الى كل لفظي دل على وجوب الاجتناب عن الحرام النفس الامري لان مقتضى الدليل اللفظي وجوب الاجتناب عن الشيء سواء كان معلوما بالتفصيل او معلوما بالاجمال او غير معلوم ولازم ذلك وجوب الاجتناب عن كل ما يحتمل ان يكون حراما واقعيا ولازم ذلك عدم وجوب الاجتناب عن الحرام الواقعي الغير المعلوم تفصيلا فلا بد من تقييد قوله اجتنب عن الخمر بالخمر المعلوم تفصيلا ولا يتوهم ان النسبة بين هذه الروايات والادلة اللفظية هي العموم من وجه نظرا الى ان كل دليل منها خاص بموضوع خاص من المحرمات كالخمر مثلا في قوله اجتنب عن الخمر وغيره في غيره وان كان من حيث الاحوال عاما لصورة العلم التفصيلي بذلك الموضوع وغيرها لان خصوصية الموضوع ملغاة بحكم عدم القول بالفرق فكان التعارض حاصلا بين هذه الروايات وبين مجموع الادلة اللفظية المستفاد منه وجوب الاجتناب عن الحرام المعلوم اجمالا هذه الروايات على كثرتها واعتبار سند اكثرها لا تقوى على تقييد الادلة اللفظية لما الرواية الاولى فلوجوه الاول انصرافها الى الشبهة الغير المسبوق بالعلم الاجمالي لوجود الحرام بين المشتبهات وبعبارة اخرى منصرفها الشك في وصف الحرمة لا الشك في ذات الحرام مع القطع بثبوت الحرمة لاحد الامرين او امور ويؤيد هذه الدعوى ان التمثيلات التي اشتمل عليها كلها من قبيل الاول والثاني ولذا كان لا يخصص العام ولا يقيد المطلق الا انه قد يوهن

في العموم والاطلاق بحيث يكون الكلام المشتمل عليه من قبيل الحقيقة بما يصلح
ان يكون صارفا عنها الساقطة عن الاعتبار لذلك ولا يذهب عليك ان ما ذكرنا من الانصراف
ليست دعوى واردة على قوله كل شيء حتى يقال ان دعوى الانصراف في العمومات
فاسدة بل انما هو في اطلاق الكلام بالنسبة الى احوال الشيء او المكلف قبل حصول العلم التفصيلي
بالحرمة اعني الجهل البسيط الساذج او المسبوق بالعلم الاجمالي بعلمه اعني المحصور وغيره
الثاني ان مفهوم الغاية في الرواية دال على ان كل شيء علم حرمته بعينه يجب على المكلف
ان يدعه ولا ريب ان الواحد المردد بين امرين او امور كالخمر المشتبه مثلا يصدق عليه
انه علم انه بعينه حرام فيجب الاجتناب عنه وليس قوله حتى تعلم انه حرام بعينه ان يعلم عين
الحرام حتى يدل على اعتبار العلم التفصيلي بالحرام بل معناه ان يعلم ان الشيء بعينه حرام فيكون
قوله بعينه من قبيل التاكيد للشيء ولا يفيد معنى زائدا على العلم بحرمة الشيء فيصدق على الخمر
المردد انه بعينه حرام يجب الاجتناب عنه فاذا وجب الاجتناب وجب الاجتناب عن كل
ما يحتمله لما ذكرنا في المقدمة الثانية من مقدمتي الدليل فان قلت ان الحكم بشمول الرواية
للامر المردد بين امرين او امور فلا بد من الحكم بخروج الامرين او الامور من منطوق
الرواية الدال على الرخصة في كل ما لم يعلم حرمته ولا ريب ان الحكم بخروج الامر المردد الموجب لبقاء
الامرين او الامور تحت العام اولى تقليلا للتخصيص وتزيد الادلوية وضوحا اذا كان المشتبهات
المحصورة كثيرة فان شمول الرواية للحرام المردد بينها يستلزم خروج جميعها قلت الترجيح
بتقليل التخصيص انما هو فيما اذا دار الامر بين تخصيص الاكثر وبين الاقل المندرج تحت
ذلك الاكثر كما اذا دار الامر في قوله اكرم العلماء بين خروج زيد وعمرو وبين خروج زيد
فان اللازم هنا الاقتصار على خروج زيد لان الشك في الحقيقة في اصل التخصيص بعد
القطع بخروج عمرو واما دار الامر بين تخصيص الاكثر وتخصيص الاقل الغير المندرج

تحت

تحت ذلك الاكثر كما لو دار الامر في المثال المذكور بين اخراج زيد وعمرو واخراج بكر فلا دليل
على لزوم البقاء على خروج بكر كما بين في محله اللهم الا ان يقال بعد تسليم شمول العام
للواحد الغير المعين انه يدور الامر بين اخراج الواحد لا بعينه عن المفهوم الدال على
وجوب الاجتناب عما علم حرمته وبين اخراج كل من المشتبهين او المشتبهات
عن المنطوق الدال على ان كل مجهول الحرمة حلال ولا شك ان ارتكاب التخصيص في المفهوم
اولى من ارتكابه في المنطوق اللهم الا ان يدعى ان الكلام دال على الحكم الاول من باب
المنطوق ايضا فتدبر جدا الثالث انه لو سلم تماميته لا تنهض على مدعى الخصم لكن بعد تقييد
الادلة اللفظية الكثيرة بها مع مخالفة هذا المضمون منها لما عليه معظم القدماء والمتاخرين
بل الاتفاق الى زمن صاحب المدارك وشيخه المحقق الاردبيلي على ما حكاه المحقق الكاظمي
في شرح الوافية على ما هو ببالي مشكل جدا سيما مع كون الرواية موثقة غير صحيحة واما
روايتا ابن سنان فيجاب عنها بالجوابين الاول والثالث واما الجواب الثاني فمشكل
فيهما جدا لظهور قوله فيهما حتى تعرف الحرام منه بعينه في اعتبار العلم التفصيلي بعين
الحرام لكن الانصاف ان ورود الجواب الاول والثالث فيهما مشكل اما الجواب الاول فلكونه
دعوى خالية عن البينة فانه مستند ولا منشأ لهذا الانصراف المدعى الا ان الاشتباه
الحرام في المحصور اقل تحققا من الاشتباه المجرد عن العلم الاجمالي ومن الاشتباه في غير المحصور
وبمجرد ذلك لا يثبت الانصراف للفقيه واما الجواب الثالث فلانه ان كان مبنيا
على حجية الظن الدلالي لانه من باب حجية مطلق الظن فلا اشكال في تقييد اطلاق الخبر
بالشهرة ونحوها وان كان من جهة ان ظن الدلالة وان كان من الظنون الخاصة الا
ان الدليل على حجيته لا يختص لا باثباتها فيما اذا كان بعض الظنون الغير الثابتة الحجية
على خلافه ففيه ان هذا بعينه يوجب التوقف في اطلاق الادلة الدالة على تعلق التكليف

بالحرام النفس الامري لعدم نهوض الدليل على حجية ظن الا لتراد اكان في مقابلة ظن اخر في الدلالة لم يعارضه

ظن من الظنون الغير الثابتة الحجية فلا يجوز التمسك اذا بالاطلاقات ولا بالملاك ونحوها في ابن سنان ولا

بالشهرة ونحوها فتم فيجب الرجوع الى الاصل في المسئلة ولما كان الشك في مسئلتنا من قبيل الشك

في المكلف به الدائر بين المتباينين مع كون الشبهة في الحكم وسيأتي ان الاصل فيه البراءة فلا بد من

الدليل على الاحتياط واما رواية سماعة فلان الظاهر منها اختصاصها بباب المال الحرام المختلط بالحلال

والحكم بجواز ارتكابه لا يدل على جواز ارتكاب غيره من الشبهة المحصورة ولا اجماع مركب في البين

ولا مانع من القول بالفصل فان كثيرا منهم ذهبوا الى وجوب الخمس في المال المختلط بالحرام وبالجملة

فالحكم بحلية المال المجهول العين المجهول المالك لا يدل على حكم الشبهة المحصورة ويؤيده ان

الظاهر انه لم يقل احد فيه بوجوب الاجتناب عن الجميع او جعل الجميع بمنزلة الحرام المجهول

المالك في وجوب التصدق به عن صاحبه مع ذهاب المعظم الى ذهاب الاجتناب عن

الشبهة المحصورة ويجاب عن اخبار شراء السرقة والخيانة ونظير ذلك يجاب عن روايات

الربا فان الظاهر ان الربا له حكم مستقل ولذا قيل بان الجاهل بتحريمه ما مضى مما اخذه ولا

يجب رده مع ان مقتضى قاعدة اكل مال الغير بالباطل ضمانه مع الاتلاف ولو مع الجهل

فحكم الشرع بعدم وجوب الاجتناب عن الربا المختلط في الحلال اذا لم يعلم صاحبه لا يستلزم

عدم وجوب الاجتناب عن الربا المختلط في الحلال اذا لم يعلم صاحبه لا يستلزم عدم

وجوب الاجتناب عن الحرام النفس الامري في الشبهة المحصورة ومما يؤيد ان حكم الربا

خارج عن القاعدة ذكر المسائل ان فقهاء العراق والحجاز افتوا بالحرمة فان افتاء الفقهاء

بذلك الظاهر انه من باب القاعدة ويمثله ايضا يجاب عن شراء مال العامل فان له حكما

مستقلا كما يظهر من تتبع مسائله وبالجملة فالحكم في المال المجهول المالك المجهول العين

وفي الربا المجهول المالك وفي مال العامل بجواز الارتكاب لا يستلزم الحكم بجواز الارتكاب

في الشبهة

في الشبهة المحصورة فلعل هذا واشباهها خارجة عن قاعدتها كان المسئلة الاتية وهي مسئلة

الزكي المختلط بالميتة الذي ورد روايتان معتبرتان بوجوب بيعه ممن يستحل الميتة

واشباهها خارجة عن قاعدة الشبهة المحصورة عند من يقول بعدم وجوب

الاجتناب فيها عن الجميع لنا ثانيا بناء العقلاء فان ديدنهم الاجتناب عن الحرام المشتبه

في امور محصورة ويعدون المقدم على ارتكاب جميعها او بعضها مقدما على المعصية

كما اشار اليه المحقق الكاظمي في شرح الوافية الثالث قولهم ما اجتمع الحلال والحرام

الا غلب الحرام الحلال وقولهم فيما روي عنه اتركوا ما لا بأس به حذرا عما به البأس

ووجه الاستدلال ظاهر وضعفها منجبر بعمل المعظم بل الاتفاق لما عرفت من تقدم ذكره

لهاتين الروايتين عموم ادلة البراءة المتقدمة على فرض سلامتها وقد

يستدل بهذا المطلب باخبار الاحتياط وخصوص خبر التثليث وقد عرفت الجواب

عنها ثم الظاهر ان هذا القائل انما يجوز ارتكاب الجميع تدريجا واما ارتكابها

دفعة فالظاهر انه لم يقل بجوازه احد ومما يؤيد عدم جواز ارتكاب الجميع مطلقا قوله

في رواية خراسان اما ما علمت انه قد خلطه الحرام فلا تأكل فانه يصدق على المجموع انه قد خالطه

الحرام وقريب منها رواية اخرى كل شيء لك حلال حتى يجيئك شاهدان يشهدان

عندك ان فيه الميتة وفيه بدلالة بعض الاخبار السابقة على حرمة ارتكاب المجموع

نظرا الى المجموع معلوم الحرمة تفصيلا لاشتماله على الحرام الواقعي ويمكن ان يستدل

بها الروايتين على وجوب الاجتناب عن الجميع نظرا الى انه اذا اعتبر مجموع المشتبهين

او المشتبهات شيئا واحدا يصدق عليه انه علم ان فيه الميتة وانه خلطه الحرام

فيجب الاجتناب عنه وما يصدق الا بالاجتناب عن كل جزء من هذا المجموع فمن حجة

من قال بجواز ارتكاب قاعدة قدر المساوي للحرام لا بخ من امرين الاول منع تعلق التكليف

بغير المعلوم بالتفصيل الا ان الدليل وهو الاتفاق او بناء العقلاء او بعض اخبار المتقدمة
لما قام على عدم جواز ارتكاب المجموع التزم به ويبقى ارتكاب بعضها على البدل على
حكم الاصل وهو الجواز الثاني الاخبار المتقدمة بعد تخصيصها بما يستلزم ارتكابه
المخالفة القطعية وهو البالغ المساوق للحرام وهذا الجواب عن الدليلين قد مر
في الاستدلال على مذهب المختار بحجة من قال بالقرعة وجهان الاول فحجة العام المشهور
ان كل امر مشكل فيه القرعة وجهان الاول خبر العام المشهور ان كل امر مشكل فيه القرعة
الثاني خصوص ما ورد في هذا المقام منها ما روي عن ابي الحسن الثالث عن
رجل اتى الى قطيع غنم فرأى الراعي ينزو الى شاة منها فلما بصر بصاحبها خلى
سبيلها فدخلت بين الغنم كيف يذبح وهل يجوز اكلها ام لا فاجاب ان عرفها
ذبحها واحرقها وان لم يعرفها قسم الغنم نصفين وساهم بينهما واذا وقع على
احد النصفين فقد نجى النصف الاخر ثم يفرق النصف الاخر فلا يزال كذلك حتى يبقى
شاتان فيقرع بينهما فايهما وقع السهم عليه ذبحت واحرقت ومثلها رواية
محمد بن عيسى مرسلة في ريب عن رجل نظر الى راع نزى الى شاة قال ان عرفها ذبحها
واحرقها وان لم يعرفها قسمها نصفين ابدا حتى يقع السهم بها فتذبح وتحرق وقد
نجت سائرها والجواب اما عن خبر العام فاولا بضعف السند والخلو عن الجابر وثانيا ان
ما ذكرنا من الدليل على وجوب الاجتناب عن الحرام المعلوم بالاجمال اخص منه فيجب تخصيصه
بها وقد يجاب ان ملاحظة الدليل على وجوب الاجتناب عن الحرام النفس الامري
او على القدر المساوق للحرام يرفع الاشكال فهي واردة وحاكمة عليه وفيه ان
مورد القرعة الاشكال في الموضوع والادلة المتقدمة انما ترفع الاشكال في الحكم
فليست هي واردة وحاكمة عليه ولا مزيلة لموضوعها اعني الاشكال في الموضوع

واما

واما الجواب عن الخبرين الخاصين فاولا بقصور سندهما وثانيا بورودهما في مورد خاص
ولا دليل على التعدي لعدم اجماع مركب وثالثا لو سلمنا ثبوت الدليل على التعدي فغاية
الامر وقوع التعارض بينهما وبين ما دل على وجوب الاجتناب عن الحرام النفس الامري
مثل قوله ما اجتمع الحلال والحرام الا غلب الحرام الحلال والترجيح مع الاخير لعمل المعظم عليه
وينبغي التنبيه على امور الاول انه على القول بوجوب الاجتناب عن الكل لا شك في ان
المكلف يستحق الذم والعقاب بارتكاب الجميع ولا في استحقاق الذم والعقاب اذا
ارتكب احدهما واتفق كونه هو المحرم في الواقع ولا في استحقاق الذم عقلا اذا ارتكب
احدهما ولم يكن محرما في الواقع نظرا الى انه تجرى بالاقدام على ما لا يامن معه الوقوع في المفسدة
مذموم عقلا وهل يستحق العقاب على هذه الصورة ايضا حتى يكون ارتكاب كل ما يحتمل
الحرمة حراما شرعيا ام لا بل استحقاق العقاب منحصر في ارتكاب المحرم النفس الامري واذا كان
استحقاق الذم عند العقلاء حاصلا بارتكاب كل محتمل للحرام النفس الامري وان
لم يكن وجهان مبنيان على ان الوجوب الاجتناب عما يحتمل الحرمة عقلي مقدمي لا يستحق
العقاب بتركه الا اذا افضى الى ترك الاجتناب عن الملزوم لاستحقاق العقاب بتركه
سواء اذا افضى الى ترك الاجتناب عن الحرام الواقعي الذي هو ذي المقدمة او
شرعي بمعنى ان الشيء حكم في مرحلة الظاهر بوجوب الاجتناب عنه المستلزم لاستحقاق العقاب
بتركه سواء افضى الى ترك الاجتناب عن الحرام الواقعي ام لا الظاهر هو الاول نظرا الى
ان الدليل على وجوب الاجتناب لم يدل ازيد من الوجوب مقدمة اما الوجه الاول والثاني
من الدليل فواضح واما الوجه الثالث وهو قوله ما اجتمع الحلال والحرام اه فعلى فرض
تسليم دلالته على الوجوب الشرعي ضعيف محتاج الى الجابر وهو عمل الاكثر ولم يعلم من
الاكثر ذهابهم الى الوجوب الشرعي بل استدلالهم على الوجوب بان الاجتناب عن الحرام واجب

واجب ولا يتم الا باجتناب كل ما يحتمله بيانه بان مراده من الوجوب مقدمية فان قلت
الاجتناب عن محتمل الحرمة دفع للضرر المحتمل وهو واجب عقلا وكل واجب عقلا
واجب شرعا فالاجتناب عن محتمل الحرمة واجب شرعا فيستحق بتركه العقاب وان
لم يكن مفضيا الى الحرام الواقعي قلت وجوب دفع ضرر المحتمل انما يكون شرعيا اذا كان
دفع ذلك الضرر مع القطع به واجبا شرعا واما اذا كان دفعه في صورة القطع به واجبا
عقليا محضا فكيف يكون دفعه مع الاحتمال واجبا شرعيا توضيح ذلك ان المراد بالضرر
المحتمل الذي يحكم العقل بوجوب دفعه في هذا المقام هو العقاب الحاصل على فعل
الحرام ولا شك ان ارتكاب ما يقطع باستحقاق العقاب عليه ليس الا حراما عقليا
بمعنى ايجابه لذمة العقلاء بمعنى انه اذا ارتكب ما يقطع معه العقاب فلا يستحق عقابا
اخر من جهة ادخاله هذا الضرر اعني العقاب على نفسه والا لزم عدم تناهي العقابات على
محرم واحد من حيث ادخاله هذا الضرر اعني العقاب يستحق عقابا على اصل المحرم واخر
على ادخاله ضرر العقاب على نفسه وثالثا على ادخاله الضرر ورابعا على ادخال الثالث وهلم
جرا فعلم من ذلك ان ادخال ضرر العقاب على النفس حرام عقلي بمعنى استحقاق الذم فاذا
كان ارتكاب ضرر العقاب المقطوع به وادخاله على النفس ليس الا حراما عقليا فكيف يكون
الاقدام على العقاب المحتمل حراما شرعيا نعم لو كان ارتكاب ضرر مع القطع به حراما شرعيا
مثل قتل المكلف نفسه يستحق عقابا وهذا العقاب امر زائد على اصل هذا الضرر وهو
اهلاك النفس امكن ادعاء كون ارتكاب محتمله حراما شرعيا ايضا واما ادخال العقاب
على النفس وادخال النفس في مهلكة فلا يترتب عليه امر زائد على هذه المهلكة بمعنى
ما اذا صح اثم بعد العقاب على اهلاك النفس فان المهلك نفسه لا يترتب عليه [illegible] الا
ضرر الاهلاك ولا يستحق عقابا فاذا اقدم على ما يحتمل معه الهلاك لم يكن هذا الاقدام

حراما

حراما شرعيا بل هو حرام عقلي محض فافهم فحاصل الكلام ان المكلف يجب عليه بحكم العقل
الاجتناب عما يحتمل الحرام كيلا يتفق كونه حراما فيستحق العقاب فاذا ارتكب بعض المحتملات
فان صادف ارتكابه الحرام النفس الامري استحق العقاب عليه والا فلا ولكن الاجتناب عن محتمل
الحرمة مما طلبه الشارع واوجبه من حيث هو حتى يستحق العقاب بارتكابه ولو لم يصادف
الحرام الواقعي ويتفرع على ذلك انه لو ارتكب الجميع فلا يستحق على ما اخترناه الا
عقابا واحدا على فعل الحرام الواقعي النفس الامري ولازم القول بالحرمة الشرعية تعدد
العقاب بتعدد المحتملات فان قلت اذا فرض رجلان ارتكب كل منهما واحدا من المشتبهين
فاتفق مصادفة ما ارتكبه احدهما للحرام النفس الامري دون ما ارتكبه الاخر فالحكم
باستحقاق الاول للعقاب دون الاخر مع تساويهما في الحركات الاختيارية وعدم
تفاوت بينهما الا بامر اتفاقي اعني اتفاق ارتكاب الاول للحرام دون الاخر مما لا يناسب
مذهب العدلية قلت لا شك ان كلا منهما قادر على ترك الحرام الواقعي ومختار فيه
بان يترك كلا من المشتبهين فمن ارتكب منهما الحرام فقد ارتكبه مع القدرة على اجتنابه
ولا قبح في مؤاخذته واما من ترك الحرام فهو وان لم يمتثل التكليف بالاجتناب عن الحرام
الواقعي فلا يستحق ثوابا على الترك الا ان المحرمات لما كانت من التوصليات فالاغلب
يسقط التكليف فيها بمجرد حصول الغرض وهو عدم تحقق المنهي عنه في الوجود
اي وجه اتفق فقد سقط التكليف عن هذا الشخص وسقط العقاب ولا يجب في مسقطات
التكليف ان يكون اختيارية اذ قد يسقط التكليف في التوصليات بامر خارج عن قدرة
المكلف نعم لو فرض كون التكليف بالاجتناب عن المحرم الواقعي منها كالتعبديات التي لا يسقط
التكليف فيها الا بتحصيل المكلف به على وجه الامتثال فلا مناص عن القول بكون الاجتناب
عن كل من المحتملات واجبا شرعيا واستحقاق هذا الشخص الاخر الذي لم يصادف ما ارتكبه
للحرام الواقعي وان ترك العقاب الحرام لاجل انه لم يتركه على وجه الامتثال وانما تركه اتفاقا

وانما اطلقنا القول في المسئلة بكون وجوب الاجتناب عما يحتمل الحرمة عقليا مقدميا

لان الغالب في المحرمات كونها توصلية يحصل الغرض منها و يسقط التكليف

فيها بمجرد الترك كيف ما اتفق الثاني انه اذا لم يتمكن المكلف من ترك احد المشتبهين

فهل يجب عليه ترك الاخر ام لا التحقيق ان يقال انه اما ان يكون الواحد الذي لا يتمكن

من تركه معينا او غير معين فان كان معينا فاما ان يكون عدم التمكن عن تركه مسبوقا بالتمكن

فاللازم ترك الاخر نظرا الى تحقق التكليف في الان السابق اعني زمان التمكن عن ترك

الواحد و بعد طرو عدم التمكن عنه نشك في بقاء التكليف و ارتفاعه من جهة الشك

في ان الحرام الواقعي هو ذلك الواحد الذي طرء عدم التمكن عن تركه حتى يكون التكليف

مرتفعا في الواقع او هو غيره المتمكن من تركه حتى يكون التكليف باقيا و مقتضى الاستصحاب

بقاء التكليف وان كان غير مسبوق بالتمكن فمقتضى الاصل عدم تعلق التكليف بالحرام النفس

النفس الامري فيجوز له ارتكاب الاخر اللهم الا ان يقوم دليل كبناء العقلاء على حرمة

الامر في الاتيان بكل المشتبهين فيحرم الاتيان بما يتمكن من تركه بعد الاتيان بما لا يتمكن من تركه

و في حكم هذه الصورة ما اذا كان الواحد الغير المتمكن منه احدهما لا بعينه فان مقتضى البراءة

سقوط التكليف مطلقا الا ان يقوم دليل على حرمة المخالفة القطعية فان قلت اذا كان عدم

التمكن من ترك احدهما لا بعينه مسبوقا بالتمكن فلم لا يحكم ببقاء التكليف بالحرام النفس الامري

نظرا الى الاستصحاب كما حكم به في صورة غير المتمكن من تركه واحدا معينا قلت لان التكليف بالاجتناب

عن الحرام النفس الامري مع عدم التمكن من بعض محتملاته على البدل غير صحيح عقلا لعدم تمكن المكلف

من تحصيل اليقين بالبراءة و لا يكون التكليف في الان السابق اعني زمان التمكن من ترك كل واحد

قابلا للبقاء في حال طرو عدم التمكن عن ترك البعض نظرا الى قبح التكليف بمقتضى الواقع ح كما عرفت

و قد مر تفصيل الكلام في هذا المقام في الفرع الثاني من الفروع المذكورة الثالث اذا اذن المكلف

في مثل احد المشتبهين فحكمه بعينه حكم صورة عدم التمكن من ترك احدهما المذكور قبل هذا الفرع

الرابع

الرابع اذا لم يتمكن المكلف من فعل احد المشتبهين بان كان غير مقدور له كما لو قطع بتحريم احد

المشتبهين لشيئين الذين لا يقدر على ارتكاب احدهما فان كان غير المقدور فعل احدهما على

البدل فلا يسقط التكليف بنفس الامر لعدم المانع وان كان احدهما المعين فان كان عدم التمكن

مسبوقا بالتمكن فلا بد من الحكم بلزوم ترك الاخر المقدور فعله سواء كان غير المقدور احدهما

المعين او احدهما لا بعينه لان التكليف بالاجتناب عن الحرام النفس الامري كان ثابتا و طرو عدم القدرة

على فعل احدهما بعينه لا يوجب ارتفاعه بل يوجب حصول بعض مقدمات الحرام الواقعي و هو ترك

غير المقدور من غير اختيار و هذا لا يصلح لرفع التكليف بذيها وان كان عدم التمكن غير مسبوق بالتمكن سقط

التكليف فلا يلزم ترك الاخر لاحتمال ان الحرام الواقعي هو هذا الغير المقدور فعله الذي لا يصلح التكليف بتركه

ايضا لان ما لا يكون فعله مقدورا فيمتنع تعلق التكليف به فيرجع الشك في تعلق التكليف بترك الاخر

المقدور والاصل عدمه والحاصل انه يشترط في تعلق التكليف بالامر النفس الامري المردد بين شيئين

او اشياء كون كل منها بحيث لو علم بحرمته تفصيلا صح تعلق التكليف به دفع عدم مقدورية

احدهما المعين لو علم بحرمة هذا الغير المقدور لم يتوجه التكليف بالاجتناب الى المكلف به الخامس

لا فرق فيما اخترناه من وجوب الاجتناب في الشبهة المحصورة بين كون كل المشتبهين مسبوقين

بالحلية كما لو قطع بوقوع نجاسة في احد طعامين الطاهرين يقينا وبين كونهما مسبوقين

بالحرمة كما لو قطع بصيرورة احد خمرين خلا وبين عدم سبق شيئها بالحلية ولا بالحرمة كما لو قطع

بكون احدهما في الانائين خلا والاخر خمرا ولا يتوهم ان استصحاب الحلية في الاول قادح في الحكم

بوجوب الاجتناب عن كليهما لانه بعد ما قطع بحدوث الحرمة لاحدهما فقد انتقض

اليقين بحلية احدهما المردد باليقين بحرمته المقتضي بوجوب الاجتناب عن كليهما من باب

المقدمة والاصل والحاصل انه يعرض ادلة الاستصحاب بمنزلة الاخبار المتقدمة الدالة على

حلية ما لم يعلم حرمته فكلما قلنا في ردها في مقابل الدليل على وجوب الاجتناب عن الحرام

النفس الامرية فينظر ان هنا مضافا الى انه لو امكن التمسك في هذه الصورة بالاستصحاب
لاثبات حلية كليهما او حلية ما عدا القدر المساوي للحرام امكن التمسك بالاستصحاب في الصورة
الثانية لاثبات حرمة كليهما ايضا فاما ان يعمل بكل من الاستصحابين في مورده وهو خلاف
الاجماع المركب لعدم القول بالفصل في المسئلة واما ان يحكم بوجوب رفع اليد عن كليهما للتعارض
كل منهما بالاخر بعد ملاحظة الاجماع المركب وهو المطلوب السادس قال في المدارك
بعد ما قوى القول بعدم وجوب الاجتناب في المحصور انه يستفاد من قواعد انه لو تعلق
الشك بوقوع النجاسة في الماء او خارجه لم ينجس الماء بذلك ولم يمنع من استعماله وهو مؤيد
لما ذكرناه فتدبر وقال في الحدائق بعد كلام له في رده ان القاعدة المذكورة يعني وجوب الاجتناب
عن الشبهة في المحصورة انما يتعلق بالافراد المندرجة تحت ماهية واحدة والجزئيات
التي تحويها حقيقة واحدة وان اشتبه طاهرها بنجسها وحلالها بحرامها فيفرق فيها بين
المحصور وغيره بما تضمنه تلك الاخبار لا في وقوع الاشتباه كيف اتفق انتهى الفرق في المسئلة
بين ما لو كان المشتبهان من افراد حقيقة واحدة وبين ما لو كان من حقيقتين مما لم يدل
عليه ادلة وجوب الاجتناب عن الشبهة المحصورة ولا ادلة البراءة ولا قائلا بالتفصيل
بينهما احد فيما اعلم مضافا الى ان الاندراج تحت حقيقة واحدة وعدمه مما لم يعرف
له ضابط فلو علم اجمالا بحرمة او بنجاسة واحد مردد بين الخبز واللحم وبحيث قسم واحد
من اقسام الاطعمة والادامات الحاضرة على المائدة مع كمال اختلاف حقيقتها وبنجاسة احد
من الانائين في احدهما ماء وفي الاخر جلاب او خل وبنجاسة احد الثوبين احدهما والاخر
كتان وبنجاسة واحد من الثوب والبدن فانه في ذلك يكون المشتبهان فيه من حقيقتين
والذي يخطر في النظر القاصر هو ان المناط في وجوب الاجتناب عن الشبهة هو كون
المشتبهين داخلين تحت الحقيقة الواحدة التي تعلق الامر في الخطاب الواحد بالاجتناب

عنها

عنها فاذا دل الدليل على وجوب الاجتناب عن الطعام النجس فكلما علم بنجاسة احد الشيئين
او اشياء من حقيقة واحدة او من حقايق متباينة وكلما لا يكون من هذا القبيل فلا يجب
الاجتناب عنه كما لو علم بانه لا يخلو اما ان يكون هذا المايع خمرا واما ان يكون ذلك
المايع مغصوبا فان الحرام اليقيني المردد بينهما لم يتعلق بتمامه في خطاب فيكون كل منهما
بالنسبة الى الخطاب في تحريم الخمر والمغصوب من قبيل الشبهة الغير المحصورة مع العلم الاجمالي
في عدم انصراف الخطاب اليهما وعدم وجوب الاجتناب عنهما فان قوله اجتنب
عن الخمر غير دال الا على حرمة الخمر المعلوم تفصيلا او اجمالا وكذا قوله اجتنب عن مال
الغير مثلا وفي مثال الاخر معلوم بالاجمال ولا مغصوب كذلك فان قلت ان مفهوم
الاخبار الدالة على حلية كل شيء حتى يعلم حرمته دال على ان مجرد العلم الاجمالي بالحرمة
كاف في ثبوت التكليف بالاجتناب عن الحرام النفس الامري وهو موجود فيما
نحن فيه مضافا الى ان قوله ما اجتمع الحلال والحرام الا غلب الحرام الحلال جار هنا
فكيف يحكم بعدم لزوم الاجتناب عن كلا المشتبهين قلت اما مفهوم الاخبار
المتقدمة فقد عرفت سابقا انه معارض بمنطوقها الدال على حلية كل واحد منهما
حيث علم انه لم يعلم حرمته واما النبوي فلضعفه يحتاج الى الجابر المفقود في المقام
اذ لا يعلم ذهاب الاكثر هنا الى لزوم الاجتناب عن كل منهما بل الظاهر اتفاق من عدا
القائلين بجواز ارتكاب الجميع في اصل المسئلة على عدم جواز ارتكاب كل من المشتبهين
ونحن ايضا نقول بذلك وما قالوه لدلالة دليل الدال على الاجتناب عن النفس
الامري لما عرفت من عدم انصرافه الى غير المعلوم اصلا بل بناء العقلاء وحكمهم
بكون ذلك معصية كما لو علم بكون مايع واحد اما خمرا او مغصوبا فانه يحكم بوجوب
الاجتناب مع عدم دلالة خطاب في تحريم الخمر وتحريم المغصوب عن وجوب الاجتناب

عند ما عرفت من ان مصرف الخطابات الموضوعة للعلوم تفصيلا او اجمالا اذا عرفت
ذلك ظهر لك ما في كلام صاحب الحدائق من اشتراط كون الطاهر والنجس
المشتبهين تحت حقيقة واحدة بعدما قال انه اجتنب عن النجس والحرام انما هو
لنفس الامر المعلوم ولو اجمالا فلا فرق بين ان يتردد بين فردين من حقيقة واحدة
وبين فردين من حقيقتين واما دعوى ان المستفاد من اخبار المسألة هو هذا
لا غير ففيها ان الاخبار الواردة في الخصوصيات الدالة على وجوب الاجتناب ليست
من الكثرة بحيث يستفاد منها القاعدة وليس في المقام ايضا خبر عام سوى النبوي
العام المكذب لما ادعاه من اختصاص وجوب الاجتناب بما اذا كان المشتبهان
من حقيقة واحدة ثم ان النسبة بين المعيار الذي ذكرناه وبين المعيار الذي ذكره
هذا الفاضل عموم من وجه حيث ان المعيار عندنا هو كون الامر النفسي الامري المردد عنوانا
خاصا تعلق خطاب خاص معين بالاجتناب عنه كالخمر والنجس والمغصوب وغيرها
سواء كانت الامور التي تردد هذا العنوان بينها تحت واحدة ام كان كل منها تحت
حقيقة والمعيار الذي ذكره هذا الفاضل هو ان يكون الجزئيات لواحدة تحت
حقيقة واحدة مشتبها حلالها وحرامها سواء كان الحرام المعلوم اجمالا بينها عنوانا
خاصا او مرددا بين عنوانين هذا السابع انه اذا كان كل من المشتبهين او المشتبهات
في الشبهة المحصورة واقعة لشخص مختصة به فيجري دليل اجراء البراءة فيما ابتلي به وكالحاصر
كما لو كان رجلان ثالثا في طلاق زوجتها ثمانه الثالث وعلما بوقوع الطلاق الصحيح
منه على زوجة احدهما فشك كل منهما في طرد الحرمة على زوجته فانهم صرحوا بجواز
اجراء كل منهما باصالة الحلية والسر في ذلك ما ذكرنا في اجراء الامر الرابع من هذه
الامور من ان التكليف بالاجتناب عن الحرام النفسي الامري انما يعلم بتحققه وتنجزه

على المكلف اذا كان كل من المشتبهين او المشتبهات بحيث يجوز ان يخاطب الشخص
بالاجتناب عنه لو فرض العلم التفصيلي بانه هو الامر الواقعي الذي كان مرددا بينه
وبين غيره ومع ذلك لا يحصل العلم الاجمالي بثبوت التكليف بين المشتبهين بل يكون
التكليف محتملا وهذا لعين كذلك فانه اذا علم احد الشخصين بان المطلقة هي زوجة
صاحبه فلا يتوجه اليه نهي وتكليف متعلق به او من هنا يعلم لو فرض كون احد
الرجلين في مثال الطلاق المذكور ابا للآخر امكن الحكم بتكليف كل منهما بالاجتناب
عن النظر الى كلتا الزوجتين المحلل سابقا لهما العلم كل منهما بان النظر الى احديهما حرام واقعا
نعم ان كان النظر اليهما حلالا لنزع الحقيقة كل من الاب والابن مبتلى في مسئلة النظر
بكلتا المشتبهين ويحتمل الحكم بحلية النظر لكل منهما نظرا الى انا اذا حكم لكل منهما بجواز وطي
لزوجته لعدم المانع عن ذلك قطعا فقد صدق على زوجة الاب انها حليلة الاب وعلى
زوجة الابن انها حليلة الابن فيجوز للاب النظر الى كلتا الزوجتين لان احدهما زوجته
بحكم الاستصحاب السليم عن المعارض والاخرى حليلة ابنه وكذا يجوز النظر اليهما للابن
نظرا الى كون احدهما زوجته والاخرى حليلة ابيه الثامن قد عرفت في الامر السابق ان من شروط
وجوب الاجتناب عن الحرام النفسي الامري على مكلف ابتلاؤه بكل واحد من المشتبهين
او المشتبهات بحيث يصدق عرفا انها واقعة ومبتلى به والا لم يحصل العلم بالتكليف
بل لا يوجد الا احتمال التكليف وعدم الابتلاء ببعض المشتبهات قد يكون ظاهرا واضحا
كما في المثال المتقدم في الامر السابق حيث ان الشخص العالم بوقوع الطلاق اما على زوجته
واما على زوجة رجل آخر اجنبي لا يوجب تعلق التكليف عليه لعدم ثبوت خطاب
متوجه اليه امره بالاجتناب عن المطلقة الواقعية المرددة بين الزوجتين ونظير ذلك
العلم الاجمالي بوقوع النجاسة اما على ثوبه او على ثوب شخص آخر بشرط ان لا يكون قد استعاره

ولا يجد من نفسه الداعي على استعماله ولا يجب عليه الاجتناب عنهما ومثل ما لو علم
اجمالا بنجاسة احد الدهنين اللذين يكون احدهما من المتعفن بحيث لا يجد المكلف
ان يحدث نفسه ان يأكل منه شيئا ولو علم يقينا كون هذا المتعفن طاهرا لم يقدم
فيه على الاستعمال الجائز مع كونه نجسا ايضا فان تكليف مثل هذا الشخص بالاجتناب
عن هذا الدهن ونهيه عن التصرف فيه بغير الاستعمال كاللغو لحصول الاجتناب عنه
من جهة عدم الداعي فان كان هذا الفرد من المشتبهين غير قابل للتكليف لم يكن الواحد
المردد بينهما مكلفا به لما عرفت من انه لا يحصل العلم الاجمالي بالتكليف ولا يتعلق التكليف بالواحد
المردد بين الامرين الا بعد كون كل منهما قابلا لتعلق التكليف على فرض العلم بحرمته تفصيلا وقد
يقع التامل في بعض المواضع كما اذا علم اجمالا بوجود الحرام في الاطعمة الكائنة على الخوان
الذي لا يرغب المكلف الى بعضها فهل يجوز ارتكاب الباقي نظرا الى عدم ابتلاء المكلف
بالجميع من جهة عدم رغبته الى ارتكاب بعض المشتبهات فلا يقبل هذا البعض
التكليف به فلا يعلم اجمالا بالتكليف ام لا يكون مجرد عدم الرغبة الى بعضها موجبا
لخروجه عن قابلية التكليف والمسئلة تحتاج الى تامل التاسع لا يحكم على كل من المشتبهين
بازيد من وجوب الاجتناب فلو كان للامر الواقعي المردد اثر وحكم شرعي اخر غير العلم به تفصيلا
فلا يحكم بثبوته لكلا المشتبهين فاذا اشتبه النجس بغيره فانما يحكم على المشتبهين
بوجوب الاجتناب عنهما ولا يحكم على كل منهما بتنجيس الملاقي له لعدم الدليل على ذلك
مع اصالة طهارة الملاقي وقد يتوهم ثبوت التنجيس له من جهة ان الشارع جعله في حكم
المتنجس وهو فاسد لانه ان اريد انه جعله في حكم النجس من جهة وجوب الاجتناب
فمسلم ولا يلازم التنجيس وان اريد انه جعله في حكم النجس من كل جهة فلا دليل عليه
نعم لو لاقي الملاقي لاحدهما للاخر حكم بنجاسته للقطع بملاقاته للنجاسة واما الموضع الثاني

وهو

وهو ما اذا كان المكلف به مشتبها في امور غير محصورة فقد ادعي الاجماع على عدم وجوب الاجتناب
فيه وهذه الدعوى انما تجدي بناء على حجية الاجماع المنقول اذا علم مراد الناقل او المجمعين
من غير المحصور والحال ان العلماء لم يتفقوا في ضبطه وبيان الفارق بينه وبين المحصور على
منوال واحد فبعضهم اعتبره بلزوم الحرج من الاجتناب ولعل بعضهم اعتبره لشيء ثالث
والاولى الاعراض عن بيان الفرق بين هذين المفهومين لعدم ورود الحكم بالاجتناب وعدمه
معلقا عليهما في غير الاجماع المحكي والرجوع الى الادلة وجوب الاجتناب عن المعلوم بالاجمال فنقول
اذا اشتبه الحرام وتردد في امور كثيرة فاما ان يكون من الكثرة بحيث لا يعتني بذلك المعلوم
اجمالا كونه فيها عند العقلاء في نظائره العرفية واما ان لا يكون كذلك فان كان الاول فيحكم بعدم
وجوب الاجتناب ان لم يلزم حرج من الاجتناب وكان سهلا غاية لعدم الدليل على التكليف
من الوجوه الثلاثة المتقدمة اما مثل قوله اجتنب عن الحرام او النجس فلعدم انصرافه الى
المردد بين الامور الكثيرة بين العقلاء فان المولى اذا قال لعبده لا تعامل الا مع زيد ثم دخل العبد
بلدا لاجل التجارة وعلم ان فيها زيدا واحدا فلا يجتنب بهذا العلم وليس هذا الا كالامر المعلوم في البلد
المردد بين شخصين او ثلاثة في التزام ترك المعاملة مع من يحتمله وهو هنا يعلم عدم جريان
الثاني وهو بناء العقلاء بل كون الامر بالعكس واما الثالث من تلك الوجوه الثلاثة وهو
فلضعفه وخلوه في المقام على عدم وجوب الاجتناب ومما يظهر منه ما ذكرنا من ان كثرة
يوجب عدم الاعتناء بالحرام المعلوم اجمالا فيها رواية ابي الجارود المحكية عن محاسن البرقي
قال سألت ابا جعفر ع عن الجبن فقلت اخبرني من رأى انه يجعل فيه الميتة فقال امن اجل
مكان واحد يجعل فيه الميتة حرم جميع ما في الارض فما علمت فيه ميتة فلا تأكل وما لم تعلم فاشتر وكل والله
اني لاعترض السوق فاشتري اللحم والسمن والجبن والله ما اظن كلهم يسمون هذه البربر
وهذه السودان الرواية وظاهر صدرها هو ان مجرد وجود حرام واحد لا يوجب حرمة

الكثير المشتبه به فان قوله ملء الارض كناية عن الامور الكثيرة كما ان قوله من اجل مكان واحد كناية
عن البعض القليل المضمحل في جنب الكثير وان كان اكثر من واحد فظاهر معناها بحسب العرف
هو انه هل يكون مجرد العلم بوجود الميتة في قليل من افراد الجبن يوجب وجوب الاجتناب
من الجميع عن جميع افراده الكثيرة غايته وادخال الاستفهام الانكاري على الكلام قرينة
على انتفاء مدخوله مما ينبغي ان يعلم المخاطب ويبينه له ويعترف به حيث انه من العقلاء
وبناؤهم على عدم الاعتناء بهذا العلم الاجمالي في تكاليفهم العرفية ولا يعدون الاقدام على ارتكاب
ذلك اقداما على المعصية ومما ذكرنا ظهر انه لو فرض كون الحرام امورا كثيرة مشتبهة في غير
محصور بحيث لا تضمحل فيها لا يبعد القول بوجوب الاجتناب لان الظاهر اعتناء العقلاء
بالمعلوم الاجمالي في هذا الفرض نعم لو لزم العسر من الاجتناب فيجيء عدم وجوب الاجتناب
الاجتناب مطلقا وان كان الثاني فان لم تكن المشتبهات في الكثرة الى الحد المذكور فان استلزم
الاجتناب عن جميعها العسر المنفي لم يجب الاجتناب ايضا وان كان بناء العقلاء على لزوم الاجتناب
في نظائره العرفية وشمله ايضا ادلة وجوب الاجتناب عن الحرام النفس الامري والسر في ذلك
ان مقتضى ادلة نفي العسر هو جواز ارتكاب بعض المشتبهات فاذا اذن في ارتكاب بعضها
لم يجامع ذلك ثبوت التكليف بالاجتناب عن الامر النفس الامري المردد بين الامور
التي اذن في فعل بعضها لما مر في الامر الثالث من ان الاذن في فعل بعض المقدمات العلمية
ينافي الامر بترك ذي المقدمة في الموضع الاول المانعة من تعلق التكليف بالواقع المردد
بل التحقيق ان حكم مطلق قسم الثاني حكم المحصور في وجوب الاجتناب ما لم يمنع مانع عن تعلق
التكليف بالحرام الواقعي وان استلزم الاجتناب العسر فان الحكم بعدم وجوب الاجتناب
فيما اذا استلزم العسر انما هو لاجل المانع عن تعلق التكليف بالامر النفس الامري ولو فرض وجود
هذا المانع في المحصور ايضا تعين القول فيه بعدم وجوب الاجتناب ثم ان ما ذكرنا من جواز

الارتكاب

الارتكاب في الشبهة الغير المحصورة انما هو اذا لم يلزم منه العلم بارتكاب الحرام او النجس فان العلم ان
المخالفة القطعية غير جائزة في هذا المقام ايضا كالمقام الاول بلا اشكال بل لا يبعد دعوى الاتفاق عليه من كل
من يحرم المخالفة القطعية في المحصورة مضافا الى بناء العقلاء المقام الثالث فيما اذا دار الامر بين
المتباينين بحيث يعلم كون احدهما واجبا والاخر حراما وينشأ ذلك الاشتباه من الامور الخارجية
كما اذا اشتبهت المرأة المنذور وطيها بالاجنبية فنقول ان هذا المقام مركب من المقامين الاولين
وقد عرفت ان الاظهر في ثانيهما لزوم الاحتياط وفي اولهما الاحتياط ايضا بشرط دلالة الدليل على
تعلق التكليف بالواقع ولو مع الجهل به تفصيلا او مع عدمها فاللازم هو اتيان ما لا يعلم معه
بالمخالفة فحكم كل من المقامين مع قطع النظر عن الاخر قد تقدم والغرض هنا بيان حكم الواجب والحرام
المجهولين تفصيلا اذا اجتمعا وتداخلت محتملاتهما فنقول اذا علم اشتمال المشتبهين على واجب وحرام
كما في المثال المذكور فمقتضى تعلق التكليف بالاجتناب عن الحرام النفس الامري هو لزوم الاجتناب
عن كل المشتبهين كما عرفت في المقام الثاني واما الواجب المشتبه فان دل دليل على ثبوت التكليف
به ولو مع الجهل به تفصيلا المستلزم لوجوب الاتيان بكلا المشتبهين فيتصادم مقتضى دليله
وجوب الامر المردد مع مقتضى دليل حرمة الحرام النفس الامري حيث ان الاول يقتضي الاتيان
بالمشتبهين معا والثاني يقتضي تركهما راسا فاللازم هو ترك الاحتياط في كليهما لئلا يلزم
زيادة على ترك الاحتياط في الاخر المخالفة القطعية فيه فمنع ذلك عن وجوب الاحتياط
في جانب الحرمة بترك المشتبهين فحاصل الحكم في هذا المقام على كل تقدير بناء على ما اخترنا
في المقامين من حرمة المخالفة القطعية هو لزوم الاتيان ببعض المحتملات والاجتناب عن بعضها
نعم من لا يأبى عن المخالفة القطعية في صورة عدم وجوب المخالفة القطعية فلازمه التفصيل
في المسئلة بوجه اخر يظهر بادنى تامل في المسئلة فان قلت المخالفة القطعية على القول
بحرمتها كيف يتعين ان يكون مانعة عن لزوم الاحتياط في الطرف الاخر ولم لا يعكس الامر وفيه

ان وجوب الموافقة القطعية في طرف الحرام مثلا مانع عن حرمة المخالفة القطعية قلت
حرمة المخالفة ثابتة بالادلة القطعية وبناء العقلاء ووجوب الاحتياط انما هو بالادلة
الظنية الدالة على تعلق التكليف بنفس الامر مثل قوله اجتنب عن الخمر او بالنبوي
المتقدم او ببناء العقلاء والاول لا يعارض القطع والثالث غير جار في المقام نعم
لو فرض ثبوت حرمة المخالفة القطعية من دليل ظني امكن ما ذكره وان امكن
الجواب عنه ايض بضعف النبوي وعدم الجابر له في المقام وبان دلالة مثل قوله
حرمة الخمر على حرمة الخمر المعلوم اجمالا المقتضية لوجوب الموافقة القطعية انما هي بالاطلاق
فيتقيد بالدليل الظني الدال على حرمة المخالفة القطعية في طرف الوجوب المستلزمة لعدم
وجوب الموافقة القطعية في طرف الحرام المقام الرابع فيما اذا دار الامر بين المتباينين
وكان منشاء ذلك هو اختفاء الحكم الشرعي التفصيلي في الواقعة مع كون الحكم
المعلوم اجمالا هو الوجوب مثل ما اذا دار الامر بين الواجب الواقعي قبل صلوة العصر
في يوم الجمعة هو الظهر وبين كونها الجمعة ثم ان اختفاء الحكم تفصيلا اما لاجل عدم
النص في المسئلة كما لو اختلف الامة في مسئلة الظهر والجمعة ومن بين عدم وجدان
نص لنا يدل على احدهما واما لاجل تعارض النصين في المسئلة واما لاجل اجمال النص
فلابد من الكلام في ثلثة مواضع الموضع الاول ما اذا كان الاحتمال الخفاء لاجل عدم
الدليل وقد يختلف كلام متاخر المتاخرين في هذه المسئلة على قولين الاول التخيير
الثاني لزوم الاحتياط بالجمع بين المشتبهين ولم يجد التصريح الا من بعض متاخر المتاخرين
بل يظهر من عبائر الجماعة عدم القول بالجمع حيث اختلفوا في مسئلة ما لو اختلفت
الامة على قولين ولم يوجد دليل على احدهما على قولين احدهما التخيير والثاني طرحهما
والرجوع الى الاصل فان هذا العنوان باطلاقه يشمل ما نحن فيه ودعوى ان المراد بالاصل

في كلامهم

في كلامهم لا يعم الاحتياط خلاف الظاهر وكيف كان فالذي يقوى في النظر القاصر هو
التخيير لنا عدم الدليل على وجوب الاحتياط وعدم المقتضي له فلا يجب الا الملازمة فظاهرة
واما اثبات المقدم وهو عدم الدليل فلان ما يمكن ان يكون مقتضيا له في بادي النظر احد
امور الاول تعلق الخطاب الواقعي الى المشافهين العالمين بالتفصيل المختفي علينا في
نفس الدليل المفيد للعلم الاجمالي بثبوت الوجوب لذلك الامر الواقعي مهد بين امرين
بان يقال كما ان الدليل المفيد للعلم بالحكم التفصيلي يوجب بوجوب الاطاعة والعمل بمقتضى
ما علم فكذا الدليل المفيد للعلم الاجمالي كالاجماع على وجوب الصلوة المرددة بين الظهر والجمعة
الحاصل من افتراق الامة في المسئلة على قولين فيجب ايض العمل بمقتضاه ولا زمه وجوب
الاتيان بكلا المشتبهين من باب المقدمة الثالث ادلة الاحتياط من الايات والاخبار والعقل
الرابع ادلة الاشتراك الدالة على ان ما هو حكم الاولين فهو بعينه حكم الاخرين حتى من
ما اذا لم يعلم به الاخرون اصلا وبقي الباقين ومنها ما اذا علموا به اجمالا لا تفصيلا الخامس
قاعدة الاشتغال وتقريرها انه لا شك في ان الذمة مشغولة بالاتيان بفعل قبل العصر ولذا
لم يجوزوا احد الاقتصار في يوم الجمعة بصلوة العصر وقد تردد ذلك الفعل بين امرين ولا يحصل
اليقين بالامتثال الا بعد الامتثال الا بالاتيان بكليهما للاتفاق على ان الشغل اليقيني يستدعي
البراءة اليقينية ويمكن اجراء هذه القاعدة في نفس المسئلة الاصولية وهي مسئلتنا هذه
بان يقال لا خلاف بين القولين في اشتغال ذمة العالم اجمالا الجاهل تفصيلا بتكليف ولذا
لم يوجد في المسئلة قول ثالث بعدم وجوب الاتيان بشيء من الامرين وان وجد فهو في غاية
الشذوذ الا انهم اختلفوا في ان المكلف الاحد التخييري او هو الامر النفس الامري السادس استصحاب
الاشتغال فانه بعد ما علم الاشتغال فلابد من الحكم ببقائه حتى يحصل اليقين بارتفاعه ولا يحصل
الا بالاتيان بكلا المشتبهين السابع حكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل فانه اذا اقتصر على فعل احد

المشتبهين فيحتمل ان يكون قد وقع في تمرد ترك الواجب الواقعي ودفع هذا الاحتمال
بالجمع والاحتياط فيجب شيء من هذه الستة لا يجدي في اثبات وجوب الاحتياط
ولم يخطر بالبال وجه تام حتى ننظر فيه اما الاول فلان ثبوت وجوب شيء بمجرد خطابه
المكلف به عينا ولا اثر له صحيح اذ لو توجه ذلك الخطاب الخاص اليه لم يبق جاهلا
ولا مكيف يوجد بالعمل بمقتضاه واما الثاني فان مجرد علم الاجمالي بثبوت حكم في الواقع
لا يوجب اشتغال الذمة بالعمل بمقتضاه ولا ملازمة بينهما لا عقلا ولا شرعا اما عقلا فلان
العقل لا يستقل ان ترك الشيء بعد ثبوت الاشتغال لا بعد العلم التفصيلي واما شرعا فلان
الكلام فيه ولم يثبت بعد واما الاجماع المنعقد على وجوب الصلوة المرددة بين الظهر والجمعة
فليس منعقدا على وجوبها بمعنى اشتغال الذمة مطلق العالم بها حتى العالم اجمالا الجاهل
بل هو منعقد على الوجوب الواقعي العيني الملازم للاشتغال ولذلك لا تنافي بين هذا الاجماع
وبين هؤلاء المجمعين الى عدم الاشتغال وعدم تنجز التكليف الظاهري الا في حق العالم بها
تفصيلا كما هو الحال في المسئلة حيث انهم اطبقوا على وجوب الصلوة المرددة في الواقع
وذهب كثير منهم في مسئلتنا هذه الى عدم وجوب الجمع بل لا تنافي بين الاجماع المذكور وبين
اتفاق كل هؤلاء المجمعين على اختصاص التكليف الظاهري بالعالم بهذه الصلوة تفصيلا
فان قلت فما معنى وجوب الشيء في الواقع اذا لم يشتغل ذمة المكلف به ولم يؤخذ على تركه
قلت قد مر بيان معنى الوجوب الواقعي العيني اللازم لاشتغال الذمة في المقام الاول وحاصله
كون الفعل ذا مصلحة ومحبوبية ومقربا بحيث لو جمع المكلف لجميع شرائط التكليف كان الخطاب
متوجها اليه بايجابه عليه والزامه عليه دون غيره من الاحكام الا بعينه وحاصله كون
الفعل بحيث يكون من شانه ان يلزم على المكلف اذا اجتمع فيه شرائط الالتزام واما
الوجوب بمعنى تكليفه بالفعل منجزا والزامه في انه اذا علم ولو اجمالا محقق الاشتغال ذو

تحصيل البراءة منه يقينا وسيجيء توضيحا ان النزاع هنا ليس في ان الاشتغال اليقيني
يستدعي البراءة اليقينية ام لا فانه مما لا كلام فيه وانما النزاع في ان مجرد العلم بوجود شيء
واقعا بالمعنى المتقدم هل يوجب الاشتغال ام لا وان اردت زيادة توضيح لعدم
الملازمة بين الحكم الواقعي وبين اشتغال الذمة فاستانس بالموارد الكثيرة التي
يوجد فيها العلم الاجمالي وصرح الكل او البعض فيها بعدم التكليف بالواقعي المردد على
الجاهل تفصيلا كالشبهة الغير المحصورة وكالمتردد والعلم الاجمالي الحاصل من تعارض
النصين فانهم اطبقوا ظاهرا في المسئلتين على عدم وجوب الاحتياط وكاقتداء احد
واجدي المني في الثوب المشترك بالاخر حيث صرح غير واحد بجوازه الى غير ذلك
من الموارد فان قلت سلمنا ان العلم الاجمالي بالوجوب لا يقتضي لكن لو فرضنا كونه مسبوقا
بالعلم التفصيلي المقتضي للتكليف والاشتغال فلا دليل على كونه رافعا لذلك الاشتغال
المحقق يقينا في السابق فيستصحب الاشتغال مثاله انا نفرض الشخص عالما تفصيلا
اولا بان الواجب من الظهر والجمعة ايهما فلا اشكال في اشتغال ذمته بالواجب الواقعي المعلوم
لديه تفصيلا فاذا فرضنا زوال هذا العلم التفصيلي بنسيان او شبهة مع بقاء العلم الاجمالي فنشك
في ان الاشتغال السابق باق ام لا حكمنا ببقائه بالاستصحاب فاذا ثبت في هذه الصورة
اشتغال الذمة بالمعلوم اجمالا ثبت في غيرها اذا لم يسبق